طلبا و علما کے لیے یکساں مفید

خلاصہ مسند امامِ اعظم

صفوۃ الادلۃ فی حل مسند الامام الاعظم

ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح
جس میں مسند امام اعظمؒ کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل پر
سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، تشفی بخش تشریح
اور ہر مذہب کے دلائل مع تخریج کے آسان انداز میں
پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے

تقدیم و نظر ثانی
مولانا مفتی حماد اللہ وحید
استاذ الحدیث و رئیس دار الافتاء جامعہ انوار الاحسان کراچی

تالیف
مفتی معاویہ
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

صفوة الادلة فی حل مسند الامام الاعظم

خلاصہ مسندِ امام اعظم

طلباء و علماء کے لئے یکساں مفید!

ایک علمی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع ومفید شرح، جس میں مسند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل، سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، دلنشین تشریح اور ہر مذہب کے دلائل بمع تخریج کے آسان انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تقدیم ونظر ثانی

مفتی حماد اللہ وحید

[illegible] کراچی

تالیف

مفتی معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

فہرست

انتساب

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے اپنے فضل وکرم سے اس مختصری کاوش کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

بندہ اس "جہد المقل دموعہ" کے مصداق کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے اپنے معزز والدین کی طرف منسوب کرتا ہے جن کے بے تحاشا احسانات کے بل بوتے پر بندہ اس قابل ہوا کہ کچھ منتشر باتیں جمع کیں، اور اپنے تمام اساتذہ کرام کی طرف منسوب کرتا ہوں کہ جن کے لب لب حرفوں سے بندہ سیراب ہوتا آیا ہے اور لحد میں اترنے تک مستفید ہوتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تقریظ

حضرت مولانا نورالبشر صاحب دامت برکاتہم
استاذ الحدیث و علوم اسلامیہ جامعہ الفاروق کراچی
مدیر معہد عثمان بن عفان بنوں

الحمد للہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سیدنا محمد النبی الأمی، وعلی آلہ وصحابتہ وتابعیہم ومن تبعہم باحسان الی یوم الدین،

اما بعد!

امام الائمہ سراج الامہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے جن عظیم الشان خصوصیات سے نوازا تھا ان میں سے ایک احادیث مبارکہ کو سب سے پہلے جامع طور پر فقہی انداز سے ترتیب دینے کا کام بھی تھا۔ یوں تو آپ سے پہلے فقہی انداز سے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی کام کیا، تاہم تمام ابواب فقہیہ کے مقتضیات واستقصاء کے ساتھ احادیث کو مرتب کرنے کا کام سب سے پہلے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الآثار لکھ کر کیا۔

امام الائمہ سراج الامہ پر کرم فرماؤں کا بہتان ہے کہ آپ کو احادیث پر کوئی دسترس حاصل نہیں تھی، یہ کہتے ہوئے علم سے بے بہرہ یہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مجتہد مطلق ہونا ساری امت کے نزدیک مسلّم ہے اور کوئی شخص حدیث پر عبور حاصل کئے بغیر کبھی مجتہد نہیں بن سکتا۔

اللہ جزائے خیر دے ان ساطین علم حدیث کو جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ احادیث ومسانید کو اپنی سندوں سے حاصل کرکے جمع کیا، اس طرح آپ کی دسیوں مسانید جمع ہوگئیں اور حاسدین واشرار کی بے سروپا باتیں دم توڑ گئیں۔

زیر نظر "مسند" علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ ہیں، اس کی ترتیب بھی معاجم کی ترتیب کے مطابق تھی، اسی ترتیب کے مطابق ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی ہے۔ استفادہ کی تسہیل کے پیش نظر امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو فقہی ترتیب پر مرتب فرمایا، اسی نسخہ پر علامہ سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ نے وقیع اور مطول حاشیہ کا کام کیا اور اس کا بے مثال مقدمہ تحریر فرمایا۔

عرصہ دراز کے بعد ہمارے "وفاق المدارس العربیہ" کے ذمہ داران نے اس کتاب کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا۔ اب الحمد للہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور طلبہ اس سے مستفید ہو رہے ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کو عام کرنے کی غرض سے عزیز گرامی مولوی معاویہ سلمہ (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی) نے اس پر علمی انداز سے کام کیا، اس کی مناسب تشریحات کیں، خاص طور پر فقہاء کے اختلافات اور ان کے دلائل کو منقح انداز سے لکھا، ان تمام کاموں میں اطمینان بخش بات یہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس کام میں اپنے اکابرین سے بھرپور استفادہ کی توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے کسی بھی مرحلہ میں ان سے خروج نہیں کیا۔

عزیز موصوف کی یہ پہلی کاوش ہے، اس میں ممکن ہے مختلف پہلوؤں سے کچھ خامیاں ہوں تاہم موصوف کی محنت قابل داد ہے، امید ہے اہل علم نظر استحسان سے دیکھیں گے اور کسی بھی قسم کی خامی محسوس فرمائی تو مصنف کو ضرور مطلع فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو قبول فرما کر دارین میں مثمر بنائے ..... آمین۔

نور البشر محمد نور الحق

جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۴ر جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ

تقریظ

از حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب

استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مولانا معاویہ صاحب زید مجدہ کی اس تالیف سے استفادے کی سعادت حاصل ہوئی لفظ بلفظ پوری کتاب کے مطالعے کا موقع تو نہیں مل سکا تاہم مختلف مقامات سے متعدد مباحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ ماشاء اللہ فاضل مؤلف زید مجدہ نے ہر باب سے متعلق ضروری ابحاث وضاحت سے تحریر فرمائی ہیں، مختلف فیہ مسائل میں ائمہ کرام کا موقف اور ان کے دلائل بھی درج فرمائے ہیں، سند پر بھی کلام کیا ہے اور جو بحث جہاں سے لی گئی ہے اس کا حوالہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب "المسند للامام الاعظم" کی مفید شرح کی شکل اختیار کر گئی ہے جو حضرات اساتذہ کرام اور طلبہ "المسند" کو پڑھانے اور پڑھنے میں مصروف ہیں وہ عربی شروحات کے ساتھ ساتھ اگر اس شرح کا بھی مطالعہ فرمائیں تو ان شاء اللہ انہیں اس سے استفادہ مباحث میں خاصی مدد ملے گی۔

حق تعالیٰ فاضل موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول و منظور فرمائے اور انہیں اس طرح کے مزید علمی تحقیقی کاموں کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

محمد حنیف خالد عفی عنہ

۲۰ ربیع الثانی ۱۴۳۶ھ

جامعہ دارالعلوم کراچی

مقدمہ

حضرت مولانا مفتی محمد ارشد حبیب صاحب دامت برکاتہم
رئیس دارالافتاء، جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن، نارتھ کراچی

خلاق عالم نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخش کر انسان سے اس کو زینت بخشی اور ہدایت انسانی کیلئے خالق ارض وسما نے کتب مقدسہ وانبیاء کے سلسلے قائم فرمائے۔

کتب کے سلسلے کی آخری کڑی قرآن مجید، انبیاء ورسل کی آخری کڑی خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

امت مسلمہ کا یہ ایمان ہے کہ دونوں سلسلوں کو جتنے سے لگانا اور بلا افراط وتفریط عمل ہی نجات کا باعث ہے۔ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ سابقہ امم اور اقوام کی گمراہی کی ایک وجہ افراط وتفریط کا شکار رہنا ہے۔

کتاب مقدس کے حوالے سے یا رسول محترم کے حوالے سے اگر کوئی افراط وتفریط کا شکار ہو تو وہ گمراہی کی تاریکیوں کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔

رب کائنات کا اس امت پر یہ احسان اور اس امت کا امتیاز ہے کہ جہاں رب کا کلام محفوظ ہے، جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود رب نے لی ہے، وہاں سرکار دو عالم آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور ارشادات بھی محفوظ ہیں۔ جس کے لئے اس امت کے افراد نے بڑی محنتیں کیں اور تکالیف برداشت کیں۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان سے تبع تابعین نے اس

میں ترقی اہل مغرب کی تقلید کے بغیر ممکن تو نہیں اور اہل مغرب کی تقلید حدیث کی حجیت کے
انکار کے بغیر ممکن نہیں تھی کیونکہ احادیث کی تعلیمات کی روشنی میں جو معاشرہ تشکیل پاتا ہے وہ
مغرب کے اور یورپ کے آزاد معاشرے سے بالکل مختلف ہے۔ لہٰذا سرسید اور ان کے پیروکاروں
نے سب سے پہلے یہ صورت اختیار کی کہ جو حدیث ان کے مدعا کے خلاف ہو اس کی صحت کا
انکار کر دیا جائے خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی اظہار کیا
جاتا رہا کہ موجودہ دور میں احادیث حجت نہیں ہونی چاہئیں اس کے ساتھ ساتھ بعض مقامات
پر اپنے مطالب کی احادیث سے استدلال بھی کرتے رہتے۔ باقاعدہ منظم طور پر انکار حدیث کا
فتنہ اس وقت سامنے آیا جب میانوالی کے رہائشی عبداللہ چکڑالوی نامی شخص نے اہل قرآن
کے نام سے ایک گمراہ فرقے کی بنیاد رکھی جس کا مقصد حدیث کا مکمل انکار تھا اس کے بعد
اسلم جیراجپوری اور غلام احمد پرویز نے اس نظریہ کو باقاعدہ ایک مکتب فکر کی شکل دی۔ حالانکہ
حجیت حدیث پر قرآنی آیات شاہد ہیں۔

حجیت حدیث پر قرآن مجید سے چند دلائل:۔

۱۔ وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا

اس آیت میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو حجت اور واجب
العمل قرار دیا گیا ہے۔ اس صریح ارشاد کے ہوتے ہوئے احادیث کو واجب العمل نہ سمجھنا
درحقیقت قرآن کا انکار ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں کئی جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور
ہیں جو حجیت حدیث پر صراحتاً دلالت کرتے ہیں لیکن چونکہ منکرین حدیث کی آنکھوں پر انکار
حدیث کی پٹی بندھی ہوئی ہے اس لئے انہیں قرآن مجید کے یہ صریح ارشادات نظر نہیں
آتے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ کو امت کے لئے
بہترین نمونہ قرار دیا چنانچہ ارشاد ہوا:

"لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ"

اور اگر آپ ﷺ کا قول وفعل حجت نہ تھا اور رہنمائی کے لئے آپ ﷺ کی اتباع ضروری نہ تھی بلکہ صرف قرآن مجید ہی کافی تھا تو آپ ﷺ کو امت کیلئے نمونہ قرار دینے کی کیا ضرورت تھی صرف قرآن مجید نازل کر دیا جاتا اور اس کی پیروی کا امت کو حکم دے دیا جاتا۔ قرآن مجید تو رسول اللہ ﷺ کو نمونہ قرار دے کر آپ ﷺ کے قول وفعل کو حجت قرار دے رہا ہے۔ لیکن منکرین حدیث اہل مغرب سے اس قدر مرعوب ومتاثر ہیں کہ ان کی تقلید کے شوق میں آپ ﷺ کی احادیث کو ناقابل عمل قرار دے رہے ہیں۔

۴۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی اور ذمہ داریاں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: "ویعلمهم الكتاب والحكمة" اسی طرح ارشاد فرمایا: "وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم" ان آیات سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کا منصب صرف پیغام پہنچانا ہی نہیں بلکہ کتاب وحکمت کی تعلیم اور تبیین وتشریح بھی تھا اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ ﷺ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب وحکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی تبیین وتشریح کے لئے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت تو پیش آتی تھی کیونکہ اس کے بغیر تعلیم وتشریح ممکن نہیں ہے تو جب تک آپ ﷺ کے اقوال کو حجت تسلیم نہ کیا جائے یہ تعلیم وتشریح کیسے ہو سکتی ہے؟

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما۔

اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدار ایمان ہے۔

۶۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث کا تذکرہ ہے اور ان کے ارشادات کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے اور نہ ماننے پر نزول عذاب کا تذکرہ بھی موجود ہے یہ بات خود حجت حدیث کی واضح دلیل ہے۔

۷۔ انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نازل

نہیں ہوئی اگر ان انبیاء کرام کے اقوال حجت نہ تھے تو ان کو بھیجا ہی کیوں گیا۔

اس کے علاوہ عقلی طور پر بھی حدیث کا ثبوت ہے، واضح ہے کہ قرآن مجید میں وحی کی ہدایت اگرچہ تمام شعبہ ہائے زندگی کو محیط ہیں مگر مجموعاً ان میں صرف بنیادی احکام بیان کئے گئے ہیں ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے تو احادیث سے ہی معلوم ہوتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں نماز کا حکم دیا گیا مگر نماز کے اوقات رکعات کی تعداد اور نماز کے پڑھنے کا طریقہ ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن مجید میں مذکور نہیں یہ سب احادیث سے معلوم ہوتے ہیں اگر احادیث کو حجت نہ مانا جائے تو ان باتوں کو معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا اور قرآن مجید کے حکم "اقیموا الصلوۃ" پر عمل کیسے ممکن ہوگا اسی طرح دین کے ہر حکم کی تفصیلات اور ان پر عمل درآمد کے طریقے احادیث سے معلوم ہوتے ہیں انکار حدیث کی صورت میں پورے دین کا قابل عمل نہ ہونا لازم آتا ہے۔

درحقیقت تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کیلئے کافی نہیں ہوسکتی جب تک کوئی ایسا معلم موجود نہ ہو جو نہ صرف اس کے معانی کو متعین کردے بلکہ اس کے احکام کا عملی نمونہ بن کر دکھا دے اور یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب اس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہو۔

علاوہ ازیں آج تک تمام امت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی چلی آئی ہے لہٰذا منکرین حدیث کے نظریے کے مطابق چودہ سو سال تک سب لوگ گمراہ رہے اور ان کے علاوہ اسلام کا سمجھنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی نے نہ سمجھا ہو۔ ان سب معروضات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ انکار حدیث بالآخر انکار دین پر منتج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فتنے سے پوری امت کو محفوظ رکھے آمین

انکار حدیث کے فتنے نے علم حدیث کے حوالے سے مختلف اور عجیب رخ سے کام لیا ہے ان میں سے ایک رخ امام نعمان بن ثابت کا ہے۔ امام اعظمؒ کی علم حدیث کے حوالے سے خدمات اور امام صاحب بحیثیت محدث پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں کہ امام اعظمؒ جیسے فقیہ

لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تشریف آوری سے کوفہ کی علمی ترقی و شہرت میں بہت اضافہ ہوا بلکہ کوفہ میں صحابہ کے علوم کا خلاصہ جمع ہو گیا۔ ان جلیل القدر فقہا صحابہؓ کی موجودگی کی وجہ سے کوفہ کے گھر گھر میں علم حدیث و فقہ کا چرچا ہو گیا۔ چنانچہ علامہ ابو محمد الرامہر مزیؒ نے المحدث الفاصل میں حضرت انس بن سیرینؒ کا مقولہ نقل کیا ہے۔

اتیت الکوفۃ فوجدت بھا اربعۃ الاف یطلبون الحدیث واربع مائۃ قد تفقھوا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ اس دور میں اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا۔ ابتداء میں آپ نے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ دی پھر آپ کو امام شعبیؒ نے علم الحدیث والشرائع کی طرف متوجہ کیا اور جب آپ حج کے لئے گئے تو وہاں مکۃ المکرمۃ میں صحابی رسول حضرت عبداللہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا من تفقہ فی الدین کفاہ اللہ ھمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب (جامع بیان العلم ص:۴۵)

اس سے آپ کے دل میں علم حدیث کے حصول کا شوق وجذبہ پیدا ہوا پھر آپ نے کوفہ کے سب سے بڑے محدث امام شعبیؒ سے علم حدیث حاصل کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے "ھو اکبر شیوخ ابی حنیفۃ" امام شعبیؒ نے پانچ سو صحابہؓ سے علم حدیث حاصل کیا ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی ایک مرتبہ آپ ﷺ کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے امام شعبیؒ کی باتیں سن کر ارشاد فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں لیکن شعبی کو مجھ سے زیادہ غزوات کا علم ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم علقمہ، اسود، حارث عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے۔ ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔

امام صاحبؒ کے دوسرے خاص استاد حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں باتفاق حدیث اور

فقہ کا امام تسلیم کیا گیا ہے یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن وہبؓ، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابووائل، ابراہیم نخعی اور عبداللہ بن بریدہ رحمہم اللہ سے علوم حاصل کئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔

اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اساتذہ میں محدث مکہ عطاء بن ابی رباح تابعی امام مفتی الحجاز عمرو بن دینار تابعی، ابو اسحاق السبیعیؒ تابعی، حافظ ابوالزبیر محمد بن مسلم تابعی، محمد بن مسلم الشہاب الزہری، حضرت عکرمہ مولی ابن عباسؓ، محمد بن المنکدر، عبداللہ بن دینار، حسن البصریؒ، امام شعبی، سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور تابعین الائمہ داخل ہیں۔

امام صاحبؒ نے حدیث میں مکمل مہارت کے بعد ہی اجتہاد کے درجے میں قدم رکھا اور ان کا پایۂ تفقہ ہی تسلیم کیا جاتا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مقام کا پتہ چلتا ہے کیونکہ مجتہد کی شرائط میں سے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ اسے علم حدیث میں مکمل بصیرت اور عبور حاصل ہو۔

اس کے علاوہ ائمہ حدیث کے اقوال جن میں امام صاحبؒ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے علم حدیث میں آپ کی جلالت قدر کا پتا دیتے ہیں، چنانچہ حضرت مکی بن ابراہیمؒ جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات منقول ہیں ان کا قول تہذیب التہذیب میں امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ "کان اعلم اهل زمانه" اور اس زمانے میں علم کا اطلاق چونکہ علم حدیث پر ہی ہوتا تھا لہٰذا اس قول سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ اپنے زمانے میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اس کے علاوہ اکابر ائمہ کے اقوال جو امام صاحبؒ کے مناقب کی کتب میں موجود ہیں ان سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت ایک مسلمہ حقیقت ہے اور اس زمانے میں علم حدیث سے ایسا بعید ہونا جیسا کہ بعض بدمذہب لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحب کو صرف

ستر احادیث یاد تھیں یا صرف تین احادیث یاد تھیں کھلا ہوا جھوٹ ہے۔

علم حدیث میں آپ کی مہارت کے تو کتب سیر میں عجیب و حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جو آپ کی قوت حفظ پر دال ہیں چنانچہ ملا علی قاری نے "مناقب الامام الاعظم" میں نقل کیا ہے کہ ایک مقام پر امام صاحبؒ اور امام اعمشؒ دونوں موجود تھے ایک مسئلہ پوچھا گیا آپ نے جواب دیا امام اعمشؒ نے سوال کیا من این اخذت ھذا جواب میں امام صاحبؒ نے امام اعمشؒ کی سند سے ہی متعدد روایات سنا دیں جن سے اس مسئلے کا ثبوت ہوتا تھا امام اعمشؒ حیران ہو کر فرمانے لگے "حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم حدثتنی به فی ساعة واحدة" پھر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: "یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بکلا الطرفین"

اس سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت کے ساتھ ساتھ قوت حفظ اور قدرت استنباط کا بھی علم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے شیوخ و تلامذہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علم حدیث میں امام صاحب کس قدر بلند مرتبے کے حامل تھے۔ امام صاحبؒ کے شیوخ کا تذکرہ تو پیچھے ہوا۔ تلامذہ میں عبداللہ بن مبارکؒ، جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطان امام شافعیؒ کے خاص استاد وکیع بن الجراح مشہور محدث مکی بن ابراہیم، زید بن ہارون، حفص بن غیاث النخعی، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدۃ، مسعر بن کدام، ابو عاصم نبیلؒ قاسم بن معن، علی بن المسہر، فضل بن دکینؒ، عبدالرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر شیوخ و محدثین موجود ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ کے شیوخ و تلامذہ میں ایسے بڑے بڑے محدثین موجود ہوں اور خود آپ کو علم حدیث سے کوئی واقفیت نہ ہو۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مسعر بن کدامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرسہ تھا وہ علم حدیث کے طالب علم بنے تو ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد و تقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تمہارے سامنے ہے۔

واضح رہے کہ ان امام مسعر بن کدامؒ کو امام سفیان ثوریؒ و شعبہؒ علم حدیث کا ترازو کہا

کرتے تھے یہ امام ابوحنیفہؒ کی علم حدیث میں جلالت شان اور سبقت کا اعتراف کر رہے ہیں تو کیا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند رتبے کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا؟

علاوہ ازیں فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب بھی امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث سے انتخاب کر کے کتاب الآثار کے نام سے یہ کتاب لکھی یہ کتاب بھی علم حدیث میں آپ کے بلند مقام کی شاہد ہے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تبییض الصحیفة میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ یہ فضیلت رکھتے ہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی۔ امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ علامہ موفقؒ نے مناقب میں مشہور محدث عبدالعزیز دراوردیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ''کان مالک ینظر فی کتب ابی حنیفة و ینتفع بها'' اس سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کی کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو صحیحین کے لئے مؤطا کی ہے۔

اور اس دور کے محدثین کی نظر میں اس کتاب کی انتہائی قدر و منزلت تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کتاب کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ یہ تاکید بھی کی کہ اس کتاب کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ محدثینؒ نے اس کتاب کی متعدد شروح لکھیں جن میں علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح اور اس کے رجال پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی کتاب الآثار کے رجال پر کتاب لکھی ان محدثین کا اس کتاب کی یہ خدمت کرنا بھی کتاب کے بلند مرتبے کی خبر دیتا ہے۔

اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنے والوں میں ابونعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکر، حافظ ابوالعباس الدوری، حافظ ابن مندہؒ یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ بھی شامل ہیں جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے بعد میں جب

امام طحاویؒ کے شاگرد ہے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا تو اپنے ساتھ خیالات
کی تلاش کے لئے مسند ابی حنیفہؒ تالیف فرمائی اس طرح مسند امام ابو حنیفہؒ کے نام سے سترہ یا
اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں جن کو بعد میں علامہ ابن خسروؒ نے "جامع مسانید الامام اعظمؒ"
کے نام سے جمع کر دیا۔ ان ہی مسانید میں سے ایک مسند علامہ حصکفیؒ کی روایت سے بھی تھی
لیکن مسند میں چونکہ شیوخ کے اعتبار سے احادیث ذکر کی جاتی ہیں اس لئے اس سے حدیث
کا استخراج مشکل تھا چنانچہ علامہ عابد السندی الانصاریؒ نے اس کو ابواب فقہیہ پر مرتب
کر دیا۔ اب یہ کتاب مسند الامام اعظم کے نام سے وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔ اور
بندہ کو ایک عرصہ تک جامعہ انوار القرآن نارتھ کراچی میں اس مبارک کتاب کی
تدریس کی سعادت حاصل ہوئی۔

برادر مولوی محمد معاویہ جو کہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ذی استعداد طالب علم تھے،
انہوں نے اسے ضبط کرنے فراغت کے بعد اس پر تحقیقی کام کیا۔ اصل ماخذ کی طرف
مراجعت، اضافات، مختلف کتب کی ورق گردانی جو کہ ایک مشکل امر ہے انتہائی جانفشانی
اور محنت سے اس پر کام کر کے ایک مستقل کتاب تیار کی۔ بندہ نے از اول تا آخر بغور
پڑھا انتہائی تحقیقی اور دلنشین سلیس اور عام فہم انداز سے بے حد پسند آیا۔

اللہ کرے زور قلم اور زیادہ ..

اور اس کے بعد یہ سلسلہ تا حیات چلتا رہے۔

خداوند قدوس اس کتاب کو مؤلف اور جن حضرات نے اس پر تعاون کیا ہے صدقہ
جاریہ اور ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین

ثناء اللہ وحید

دار الافتاء جامعہ انوار القرآن

آدم ٹاؤن نارتھ کراچی

ابھرتے ہیں کہ مذہب احناف میں کوئی اتنا معتد و ذخیرۂ حدیث نہیں جس پر مذہب کی بنیاد رکھی جائے، بلکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلک احناف کی بنیاد اکثر رائے اور قیاس پر ہے نیز یہ کہ اگر احادیث کو لیتے بھی ہیں تو اپنی تائید میں آنے والی احادیث کو لیتے ہیں، ورنہ صحیح احادیث کی مخالفت پا کے ترک کر دیتے ہیں، اور جو روایات ان کے مستدلات بن سکتی ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔

یہ باتیں نہ صرف موسوسہ ہیں بلکہ بعض اوقات لوگوں کو اشکال بھی ہوا۔

لیکن درجہ سادسہ میں شیخ کے مسند الامام الاعظم پڑھنے کی توفیق ہوئی، استاذ محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کی ابتدائی تقریروں سے وہ اشکالات مندفع ہوتے رہے جو اس سے قبل تھے تو معلوم ہوا کہ واقعی احناف کے پاس بھی الحمد للہ احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ مختلف نسخوں میں موجود ہیں، اگرچہ انہیں شہرت حاصل نہیں۔ اور اکثر وہی احادیث احناف کے بھی مستدلات ہیں جو معروف و مشہور صحاح ستہ و دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔

الغرض مذاہب ائمہ میں مذہب احناف کا مقام اور ثبات صحیح معلوم ہونے پر دل میں مذہب احناف کی اہمیت مزید راسخ ہوگئی، چنانچہ مناسب معلوم ہوا کہ استفادہ کیلئے استاذ محترم کی تقریر محفوظ کرلی جائے، اس لئے بندہ نے حتی الوسع اپنی محنت صرف کرکے استاذ محترم کی مکمل تقریر نقل کرنے کی ممکنہ حد تک کوشش جاری رکھی، اللہ جل شانہ استاذ محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کے علم و عمل اور عمر میں مزید برکتیں عطاء فرمائیں کہ انہوں نے درس کے دوران اس بات کی کوشش برقرار رکھی کہ اس کتاب میں موجود تمام احادیث پر مکمل سیر حاصل بحث ہو جائے۔ جب تعلیمی سال کے اختتام پر یہ مسودہ ایک ضخیم کاپی کی شکل میں تیار ہو چکا تھا تو بعض طلباء کرام نے اس مسودے کی اجمالی حوصلہ افزائی فرمائی، اتفاق سے اساتذہ کرام کو بھی اس کے بارے میں معلوم ہوا تو انہوں نے بھی مسودہ کو دیکھ کر بندہ کو داد تحسین سے نوازا، مجھے بالکل بھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ یہ مسودہ بھی کتابی شکل میں آسکتا ہے، چونکہ بندہ کو اپنی بے بضاعتی علم اور میدان

تحقیق میں ناتجربہ کار ہونے کی بناء پر کبھی اس کی ہمت نہ ہوئی لیکن استاذ محترم نے فرمایا کہ اس پر تحقیقی کام جس میں تخریج، نقل روایات کا خوب اہتمام ہو اور جو مباحث اس میں نہیں ہیں اسے ذکر کر کے شائع کیا جائے، نیز جو مباحث مشکل ہوں انہیں بھی آسان انداز میں لکھا جائے۔ تو بندہ نے اساتذہ کرام کے مشوروں اور مفید رہنمائی سے اس پر خامہ فرسائی کی ہمت کی اور درس نظامی کی تکمیل کے بعد توکلا علی اللہ اپنی بساط علمی کی حد تک کام شروع کر دیا بحمد اللہ آج یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ (فللہ الحمد)

کچھ ضروری باتیں:

۱) اس تالیف میں بندہ نے بعض مشکل مباحث پر اکابرین کی کتابوں سے استفادہ کر کے اس کی تلخیص کی ہے، تاکہ پڑھنے والے ان مقامات کی تہہ تک پہنچ سکے، ان کے مزاج ومذاق کو پہچانے اور اہل سنت والجماعت کا صحیح مسلک سمجھنے میں آسانی ہو تاکہ وہ افراط وتفریط کی دلدل میں نہ پھنسیں۔

۲) اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بھی حدیث جو ذکر کی گئی ہے اس کی ضروری مباحث پر مکمل روشنی ڈالی جائے تاکہ یہ مباحث طلباء کرام کو "مسند امام اعظم" کے علاوہ دیگر کتب حدیث کی احادیث میں بھی کام آسکے بلکہ اس کتاب کے مباحث آئندہ آنے والے سالوں میں دورۂ حدیث کی کتابوں کے مباحث کو سمجھنے کا ذریعہ بھی ثابت ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب متعلمین کے ساتھ ساتھ معلمین کیلئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

۳) اس تالیف میں عام فہم انداز اختیار کیا گیا ہے احادیث کے ٹکڑوں کی لغوی وصرفی تحقیق سے گریز کیا گیا ہے بہت زیادہ بحث نہیں کی گئی ہے، چونکہ احادیث کے متن، سند میں نقد وتبصرہ اور ان کی مکمل تحقیق بڑی کتابوں میں آجائے گی، اس لئے صرف ضروری اور اہم مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، تاہم پھر بھی اگر کسی مقام پر مزید وضاحت اور دلائل درکار ہوں تو وہ دیئے گئے حوالہ جات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اظہار تشکر:

۱) اس تالیف کی بھی مناسبت سے جب بھی کوئی مشکل مرحلہ پیش آیا استاذ محترم

(حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم ، رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن ، آدم ٹاؤن نارتھ کراچی) اور استاد محترم (حضرت مولانا نورالبشر صاحب دامت برکاتہم ، استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ ، شاہ فیصل کالونی کراچی) نے خاص رہنمائی ، محبت ، شفقت اور مفید مشوروں سے اس کا مداوی کیا ۔ میں ان حضرات کا تہہ دل سے انتہائی ممنون و مشکور ہوں ۔

نیز اگر اس کتاب میں کہیں بھی کوئی غلطی یا قابل نظر بات ہو تو اس پر احقر کو آگاہ کیا جائے تاکہ احقر اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے ۔

آخر میں بندہ اللہ تعالیٰ سے دست بستہ دعا گو ہے کہ وہ ان سب حضرات کے علم و عمل میں دن دگنی رات چوگنی ترقیاں و برکتیں عطا فرمائیں جنہوں نے اس تالیف میں کسی بھی طرح سے بندہ کے ساتھ معاونت کی ہو ، اور اس چھوٹی سی کاوش کو بندہ کیلئے ، والدین اور جمیع اساتذہ کیلئے ذریعہ نجات وصدقہ جاریہ بنائیں ۔ (آمین ثم آمین)

معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

۱۴ / جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ

باب ماجاء في الأعمال بالنيات

أبو حنيفة، عن يحيى، عن محمد بن ابراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص الليثي، عن عمرؓ بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه۔ (ص: ۲)

کچھ سند کے بارے میں:۔

بعض حضرات نے حضرت علقمہ بن وقاص کو صحابی کہا ہے لیکن یہ درست نہیں بلکہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں، یہ روایت غریب ہے کیونکہ ہر طبقہ میں ایک راوی ہے، نیز امام بخاریؒ نے بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ تفرد راوی غرابت صحت کے منافی نہیں۔ اس سند میں حضرت یحییٰ بن سعید انصاری تک تفرد ہے پھر تعدد ہے یہاں تک کہ محدثین نے ۲۰۰،۲۵۰ تک شمار کیا ہے۔

اہمیت حدیث:۔

علماء کرام نے یہ بات لکھی ہے کہ جو آدمی بھی تصنیف کرے تو وہ اس حدیث کو پہلے ذکر کرے تاکہ قارئین اپنی نیتوں کو اس پر پرکھیں جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: کہ یہ حدیث نصف علم ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثلث علم ہے۔

امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کا دارومدار چار احادیث پر ہے:۔

۱۔ مذکورہ حدیث۔

نکالے ہیں۔

حدیث کا شانِ ورود:۔

امام طبرانیؒ نے سند جید کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سبب ورود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے اُم قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو اس عورت نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو گے تو نکاح ہوسکتا ہے۔ یہ شخص ہجرت کرکے مدینہ منورہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کرلیا، ہم اس شخص کو مہاجر اُم قیس کہا کرتے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

ہجرت کی قسمیں:۔

۱۔ دین کے لئے ہجرت کرنا مثلاً دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنا تاکہ دین محفوظ رہے اور اپنے دین پر عمل کرسکے۔

۲۔ امن کے لئے ہجرت کرنا مثلاً ایک جگہ مقیم تھا وہاں جان کا خطرہ ہوا تو دوسری جگہ چلا گیا جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ایک ہجرت آخری زمانے میں شام کی طرف ہوگی۔

۳۔ معاش کے لئے ہجرت کرنا جیسے ایک ملک سے دوسرے ملک روزگار کی تلاش یا تجارت کے لئے جانا۔

تعریف یوں کی ہے: "هو التصديق بما عُلِمَ مجيء النبي ﷺ به ضرورةً تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً"

اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر ضروری ہے۔ (روح المعانی ۱/۱۱۰)

ایمان کے بارے میں مذاہب

فرق اسلامیہ:۔

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ وہ ضلالت پر ہو یا راہ ہدایت پر۔ معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی التشکیک فرق ضالہ ہیں۔ صحیح اسلامی فرقہ "اہل السنۃ والجماعۃ" ہے جو "ما انا علیه واصحابی" (هذا جزء من حديث أخرجه الترمذي في جامعه ۹۳/۲) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشاد نبوی سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ:

"اہل السنۃ والجماعۃ" میں چند گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:۔ یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمہ اللہ کے تبع ہیں۔

متکلمین:۔ ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ اشاعرہ:۔ یہ لوگ مولانا امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح وترویج کرتے ہیں۔

۲۔ ماتریدیہ:۔ یہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید وتفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ وماتریدیہ میں اختلاف محض چند فروعات میں ہے۔ ابو الحسن اشعریؒ اشاعرہ

کے اور ابو منصور ماتریدیؒ ماترید یہ ۔ کہ امام ہیں، یہ دونوں امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔
(فضل الباری ،۱/۲۲۵)

حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:۔

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہ میں بھی اختلاف ہوا ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہوا ہے۔اہل حق کا اختلاف قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ:۔

اہل باطل میں ایک فرقہ "جہمیہ" ہے۔ جو کہ "جہم بن صفوان" کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے مذہب پر ابو طالب اور ہرقل کا مومن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ان کو بھی معرفت قلبی حاصل تھی جبکہ ان کا کفر پر ہونا واضح ہے۔

کرامیہ:۔

یہ "محمد بن کرام" کے متبعین ہیں ،ان کے نزدیک ایمان کیلئے صرف اقرار باللسان کافی ہے تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (فضل الباری ،۱/۲۲۵)

مرجئہ:

مرجئہ "ارجاء" سے ہے، ارجاء کے معنی موخر کرنے کے آتے ہیں قرآن کریم میں ہے "وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ" (سورۃ التوبۃ:۱۰۶) مرجئہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط تصدیق قلبی کافی ہے۔ یہی تصدیق نجات کیلئے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو موخر کردیا، اس لئے ان کو "مرجئہ" کہا جاتا ہے (فضل الباری ،۱/۲۲۶)۔

یہ حضرات "فطاعة لا تنفع والمعصية لا تضر" کے قائل ہیں، یعنی کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی، اسی طرح نہ اقرار باللسان ان

کے ہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

معتزلہ اور خوارج:۔

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے جبکہ جن تین فرقوں کا پیچھے بیان ہوا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط ہے۔

معتزلہ وخوارج کا کہنا یہ ہے کہ" ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے" اور یہ حضرات ایمان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں "الایمان ھو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالارکان"۔ اس تعریف کے اعتبار سے ان کے نزدیک تصدیق، اقرار اور عمل تینوں ایمان کے اجزاء ہیں۔ گویا ان کے ہاں شدت ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔

ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف:

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

محدثین کی تعبیر ہے "الایمان معرفۃ بالقلب واقرار باللسان وعمل بالارکان" (فضل الباری ۱/۲۴۷)

امام ابوحنیفہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر یہ ہے "الایمان ھو التصدیق بالقلب، والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحکام، والعمل بالارکان نتیجۃ التصدیق وثمرۃ الایمان"۔

حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تعبیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجہ ایمان قرار دیا ہے۔

قدر یا تقدیر:۔

قدر یا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

"قد جعل اللہ لکل شیء قدرا" (سورۃ الطلاق:۳)

پس اللہ تعالیٰ کا ابتداء آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کردینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاء

عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے۔ پس اول تقدیر ہے اور پھر قضا ہے۔

اہل حق کا مذہب:۔

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے چاہے نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ بندہ صرف کاسب ہے اور برائی کے ساتھ متصف ہونا یہ کاسب کی صفت ہے نہ کہ خالق کی۔ (عقائد الاسلام از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، ۱/۳۴_۳۶ و ۲/۳۶_۳۹)

فرقہ قدریہ:۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا تھا جو قضا و قدر کا منکر تھا، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ قضا و قدر کچھ بھی نہیں، بندہ خود مختار مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ پہلے سے کوئی شی مقدر نہیں۔۔ یہ عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج تو نہیں البتہ مبتدع ضرور ہے۔ (فتح الباری، ۱/۱۹۱)

قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل:

یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں "لا ادری" یا "لا اعلم" بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے "ما المسئول عنها بأعلم من السائل" کی تعبیر اختیار فرمائی اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری تخصیص نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول حتی اس کے جواب میں ایک ہی سطح پر ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا۔ (فتح الباری، ۱/۱۲۱)

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ بظاہر تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمہیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں کیونکہ اس کا علم اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں مذکور ہے:۔

"فی السماء لا بمعنی الحلول بل الذات"۔(فتح الباری: ۱/۲۱۲)

بابٌ فی بیان التوحید والرسالة

أبو حنيفة عن عطاء: أن رجلاً من أصحاب النبي ﷺ حدثوه: أن عبد الله بن رواحة كانت له أمة راعية .. فسألها أين الله؟ فقالت: في السماء، قال: فمن أنا؟ قالت: رسول الله، قال: إنها مؤمنة فأعتقها، فأعتقها۔ (ص۷)

أین اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے تھا؟

شارحین نے لکھا ہے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ اگر یہ باندی مشرکہ ہے تو معبودان باطلہ کی طرف اشارہ کرے گی اور اگر یہ موحدہ ہے تو باری تعالیٰ کی طرف اشارہ کرے گی۔ مقصود معبودات باطلہ پر رد تھا۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا "أین اللہ" سے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اللہ کے احکامات کہاں سے آتے ہیں؟ اور اس کی بادشاہت وقدرت کا ظہور کہاں ہے؟ (مرقاۃ: ۶/۲۱۵)

فقالت فی السماء:

اس سے یہ کوئی استدلال نہیں کرسکتا کہ رب کریم کیلئے جسم ہے یا رب کریم زمان ومکان کا محتاج ہے، کیونکہ رب کریم عزوجل منزہ عن الزمان والمکان ہے۔

فأعتقها فأعتقها:

یہ عمل وجوبی ہے یا نہیں؟ یہ امر مندوب ہے جو فعل اس سے صادر ہوا ہے اس کا کفارہ ہے اگر کسی نے آزاد کردیا تو بہتر ہے ورنہ قابل مؤاخذہ نہیں۔

باب عيادة المشرك

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ فقال لأصحابه: انهضوا بنا نعود جارنا اليهودي، قال: فدخل عليه فوجده في الموت الخ۔ (ص: ۴۰۷)

کافر کی عیادت کا مسئلہ:۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کافر اور مشرک کے بارے میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کی عیادت مشروع ہے، لیکن اگر اس کی قبولیت اسلام کی امید نہیں تو پھر عیادت جائز نہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ قبولیت اسلام کے علاوہ دوسری مصلحتوں اور مقاصد کے پیش نظر بھی مشرک اور کافر کی عیادت کی جا سکتی ہے۔

اس لڑکے کا نام عبدالقدوس بتایا گیا ہے۔ (عمدۃ القاری ۲۱/۲۱۸)

پڑوسی کی اقسام:۔

پڑوسی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ صرف پڑوسی ہو جیسے کوئی کافر مسلمان کا پڑوسی ہو تو اس کا صرف حق پڑوسی ادا کیا جائے گا۔

۲۔ مسلمان پڑوسی ہو تو اس کے دو حقوق ادا کئے جائیں گے۔ ایک حق جوار، دوسرا حق اسلام۔

۳۔ مسلمان پڑوسی ہو اور رشتہ دار بھی ہو تو اس کے تین حقوق ادا کئے جائیں گے۔ حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت داری۔

۱۔ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔

۲۔ اپنے والدین کے تابع ہوں گے۔

۳۔ برزخ میں ہوں گے یعنی بین الجنۃ والنار۔

۴۔ اہل جنت کے خادم ہوں گے۔

۵۔ محشر کے میدان میں ان سے امتحان لیا جائے گا۔

۶۔ اس بارے میں توقف کیا جائے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور قاضی بیضاوی کا ہے۔

۷۔ یہ جنت میں جائیں گے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں "ھو المذھب الصحیح المختار" اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" اور اس قول کے صحیح ہونے کی دوسری وجہ امام نووی یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی عاقل بالغ کو اگر دین اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ اس حالت میں مر گیا تو وہ جنت میں جائے گا۔ تو پھر کفار و مشرکین کی نابالغ اولاد بطریق اولیٰ جنت میں جائے گی اس لئے کہ یہ تو غیر عاقل ہیں۔

(عمدۃ القاری ۸/۲۱۳ دار احیاء التراث العربی بیروت)

باب في بيان أصل الإسلام الشهادة

أبو حنيفة عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تبارك وتعالى. (ص: [illegible])

"امرت" فعل مجہول ہے اور آمر متعین ہے کیونکہ پیغمبر جب بھی امرت کہے تو آمر اللہ تعالیٰ ہوں گے اور جب صحابی کہے تو پھر آمر بھی متعین ہے اور جب تابعی کہے تو صحابی ہونا ضروری نہیں۔

"أُمرتُ أن أقاتل الناس"

یہاں قتال سے مراد عام ہے خواہ قتال واقعۃً ہو یا اس کا قائم مقام ہو مثلاً جزیہ وغیرہ۔
(شرح کرمانی ۱،۱۲۴)

الناس سے کون مراد ہے؟

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے بت پرست مراد ہیں نہ کہ اہل کتاب، اسی لئے نسائی شریف کی روایت میں ہے:

"أمرت أن أقاتل المشركين" (المرقاة ۱،۱۰۹)

حافظ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اس کو عموم پر رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

إلا بحقها:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حدود اور قصاص ہے۔ (مرقاۃ ۱،۱۰۹) لیکن بعض دیگر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حدود، قصاص کے ساتھ ساتھ ضمان اور زکوٰۃ بھی ہے۔

وحسابهم على الله:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ظاہر کا مکلف ہے جب کوئی لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلے گا تو ایسے شخص کو دائرہ اسلام میں داخل سمجھا جائے گا اگرچہ وہ دل سے مسلمان نہ ہوا ہو اس لئے کہ دل کا حال اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تو ایسے منافق کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔

باب في بيان عدم كفر أهل الكبائر

أبو حنيفة عن أبي الزبير قال: قلت لجابر بن عبد الله: ما كنتم تعدون الذنوب شركا؟ قال: لا، فقال أبو حنيفة: قلت: يا رسول الله هل في هذه الأمة ذنب يبلغ الكفر؟ قال: لا، (الشرك بالله) (ص: ۱۰)

کبیرہ کی تعریف:۔

مفتی عمیم احسان قواعد الفقہ میں رقمطراز ہیں:۔

المعصی ما کان حراما محضا شرع علیها عقوبة محضة بنص قاطع فی الدنیا والآخرۃ۔ (قواعد الفقہ ص:۴۳۹)

۲۔ ما توعد علیه الشارع بخصوصه باری تعالیٰ نے جس گناہ پر خصوصیت کے ساتھ وعید ذکر کی ہو۔

۳۔ "ما عین له حد" یہ وہ گناہ جس کے لئے (سزا کے طور پر) کوئی حد متعین کی گئی ہو۔

۴۔ "کل معصیة کبیرة نظرا الی عظمة الله تعالیٰ"

۵۔ "لا صغیرة مع الاصرار ولا کبیرة مع الاستغفار"

یہ تمام تعریفات ملا علی قاری نے مرقاۃ میں ذکر کی ہیں۔ (مرقاۃ،۱/۲۰۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس گناہ کے ارتکاب کو بطور مبالغہ کے ارتکاب کفر سے تعبیر کیا گیا ہو یا اس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو یا اس کا ارتکاب حرمت دین کے ہتک کا موجب ہو ایسے گناہ کو کبیرہ کہتے ہیں۔

مرتکب کبیرہ کافر ہے یا نہیں؟:۔

اہلسنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ مومن تو ہے لیکن فاسق ہے، خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ تو مومن ہے نہ کافر بلکہ وہ "منزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ جنت اور جہنم کے درمیان میں ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:۔

۱۔ یاایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی۔(سورۃ بقرۃ:۱۷۸)

۲۔ یا أیها الذین امنوا توبوا الی الله توبة نصوحا۔(سورۃ التحریم:۸)

۳۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔(سورۃ الحجرات:۹)

مذکورہ بالا تینوں آیتوں میں مرتکب کبیرہ پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اگر مرتکب

کبیرہ کافر ہوتا تو ان آیات میں مومن کا اطلاق اس پر نہ ہوتا۔

۳۔ مذکورہ حدیث اور دیگر وہ تمام احادیث جس میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مومن ہے اور جنت میں داخل ہوگا جیسے کہ آگے آنے والی حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے واضح ہے۔

۵۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص بھی اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کئے مر جائے تو ایسے شخص پر نماز بھی پڑھی جائے گی اور اس کیلئے دعا و استغفار بھی کیا جائے گا اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں مومن کے علاوہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

۶۔ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی (''ما جاء به النبي عليه السلام'' کی تصدیق کرنے کا) نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی کوئی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا۔

معتزلہ کے دلائل:۔

۱۔ ''أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا۔'' آیت میں مومن اور فاسق جدا جدا ہے۔

۲۔ حدیث شریف ہے ''لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن۔'' اس ارشاد نبوی میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

۳۔ ''لا ايمان لمن لا امانة له'' خیانت گناہ کبیرہ ہے اور اس کے ارتکاب پر یہ وعید بیان کی گئی ہے کہ خیانت کرنے والا مومن نہیں ہے۔

یہ دلائل تو اس پر تھے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل بھی نہیں کرتے اور اس پر مرتدین کے احکام بھی لاگو نہیں ہوتے اسی طرح اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کرتے ہیں اور اس کے لئے دعا بھی کرتے ہیں۔

جواب:۔

آیت میں دخول سے مراد فوری دخول ہے اور وہ کافر ہے اور جو احادیث آپ نے پیش کی وہ تہدید پر محمول ہیں اور مستحل کے بارے میں ہیں یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے۔

خوارج کے دلائل:۔

۱۔ "ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فاولئک ھم الکافرون" (سورۃ المائدۃ ۴۴)

۲۔ "ومن کفر بعد ذلک فاولئک ھم الفاسقون" (سورۃ المائدۃ ۴۷)

آیت میں فاسق کو کفر میں منحصر کیا گیا ہے۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "من ترک الصلاۃ متعمدا فقد کفر" نماز چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہا گیا ہے۔

جواب:۔

اہلسنت والجماعت خوارج کو جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو دلائل دیئے ہیں ان کو ہم کہتے ہیں کہ کتاب و سنت کی ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور امت کے اس عمل کی وجہ سے جو وہ مرتکب کبیرہ کے ساتھ کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کا نماز جنازہ پڑھتے ہیں اور اس کے لئے دعا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔

مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہوگا یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مؤمن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کے بغیر ہی مر گیا ہو "مخلد فی النار" نہیں ہوگا اور اس کے برخلاف معتزلہ و خوارج کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ مر گیا وہ مخلد فی النار ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" (سورۃ الزلزال ۷)

اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔
"سئل رسول اللہ ﷺ ای الأعمال افضل قال الإیمان باللہ" (مسلم، ۱/۶۲)
جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے تو اب عقلاً تین احتمالات ہیں۔
(الف)۔ یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت میں گناہ کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی صورت میں دے دیا جائے، لیکن یہ باطل ہے اس لئے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے کہ مسلم کی ایک دوسری حدیث میں ہے "من مات وھو یعلم أنہ لا إلہ إلا اللہ دخل الجنۃ" (مسلم، ۱/۴۱)۔
(ب)۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایمان کا بدلہ دینے کیلئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے پھر جب ایمان کا بدلہ اسے مل جائے تو اسے جنت سے نکال کر مخلد فی النار کر دیا جائے، یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔
(ج)۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کی سزا کیلئے اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے اور اسے ایمان کا بدلہ بھی ملنا ہے تو پھر جب وہ اپنی سزا پوری کر لے گا تو اسے جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا جو کہ ایمان کا بدلہ ہے اور جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا لہذا اس سے اہل سنت کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔
۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" (سورۃ التوبہ: ۷۲)
اسی طرح دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "إن الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لھم جنات الفردوس نزلا" (سورۃ مریم: ۱۰۷)
ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ مومن اہل جنت میں سے ہے لہذا مرتکب کبیرہ بھی

اہل جنت میں سے ہے اس لئے کہ وہ بھی مؤمن ہے۔

معتزلہ کے دلائل:۔

۱۔''ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا'' (سورۃ النسآء:۹۳)

۲۔''ومن یعص اللّٰہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیہا۔''

(سورۃ النسآء:۱٤)

۳۔''من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاؤلئک اصحاب النار ھم فیہا خالدون'' (سورۃ البقرۃ:۸۱)

باری تعالیٰ کے یہ ارشادات مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار ہونے پر واضح ہیں۔

جواب:۔

آپ نے جو آیتیں پیش کی ہیں یہ کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں، اس لئے کہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کیلئے خلود فی النار ہے اور اس طرح قتل وہی شخص کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا، اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقینی طور پر کافر ہے۔ یا پھر آیت کریمہ میں متعمداً بمعنی مستحلاً ہے۔

دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ''ویتعد حدودہ'' میں لفظ حدود مضاف ہے اور اضافت مفید للاستغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں معنی ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی داخل ہے اور اس کا نظر انداز کرنے والا یقینی طور پر کافر ہوگا۔

تیسری آیت میں ''احاطت'' سے احاطہ کلی مراد ہے تو اس صورت میں دل میں تصدیق اور زبان پر شہادتین کا اقرار بھی باقی نہیں رہے گا اور ایسا شخص مؤمن نہیں ہوگا یقیناً کافر ہوگا۔

ابو حنیفۃ عن الہیثم عن نافع عن ابن عمرؓ قال: قال رسول اللّٰہ ﷺ: یجیئ قوم یقولون: ''لا قدر'' ثم یخرجون منہ الی الزندقۃ فاذا لقیتموھم فلا

تسلموا علیهم وإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم فإنهم شیعة الدجال ومجوس هذه الأمة حق علی الله أن یلحقهم بهم في النار (ص: ۱۴)

فلا تسلموا علیهم وإن مرضوا فلا تعودوهم:

سوال یہ ہے کہ حدیث کے اندر تقدیر کے منکرین پر سلام کرنے اور ان کے مریضوں کی عیادت کرنے سے منع کیا گیا ہے کیا فرقہ قدریہ کافر ہے؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کافر ہے اس لئے کہ یہ تقدیر کو نہیں مانتے اور تعدد الٰہ کے قائل ہیں۔

لیکن صحیح جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان ہیں پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ سلام کرنے سے اور ان کی عیادت کرنے سے کیوں منع کیا گیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منع کرنا زجراً ہے تا کہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یہ اپنے قول سے رجوع کرلیں۔

ومجوس هذه الأمة:

اشکال یہ ہے کہ جو لوگ تقدیر کے منکر ہیں جیسے قدریہ معتزلہ وغیرہ انہیں مجوسی کیوں کہا؟

اس کا جواب شراح نے یہ لکھا ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں اور تقدیر کے منکرین کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور افعال اعیان مخلوق ہیں، اس طرح دونوں فرقے تعدد الٰہ کے قائل ہونے میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اس وجہ سے حدیث پاک میں تقدیر کے منکرین کو مجوسیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

باب فی الشفاعة

أبو حنيفة، عن يزيد بن صهيب، عن جابر بن عبدالله، عن النبی ﷺ أنه قال: يخرج الله من النار من أهل الإيمان بشفاعة محمد ﷺ، قال يزيد: فقلت: إن الله تعالى يقول: وما هم بخارجين منها، قال جابر: إقرأ ما قبلها، "إن الذين كفروا" إنما هي في الكفار (ص: ۱۴-۱۶)

شفاعت کی قسمیں:۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ قسم کی شفاعت منقول ہیں:

ا۔ جس وقت پوری انسانیت کو جمع کرلیا جائے گا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حساب کتاب کی ابتداء کیلئے سفارش فرمائیں گے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ شفاعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ ﷺ کا حساب کتاب جلد لینے کیلئے فرمائیں گے۔

۳۔ وہ شفاعت جو ان لوگوں کے بارے میں کی جائے گی جن کو دوزخ میں لے جانے کا حکم ہوگیا ہوگا مگر یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نجات پائیں گے۔

۴۔ ابوطالب کیلئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔

۵۔ ایک ایسی جماعت کیلئے شفاعت کہ انہیں بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ ستر ہزار ہوں گے۔

۶۔ جن کیلئے جنت کا فیصلہ ہوگیا ہوگا لیکن وہ ابھی تک داخل نہیں ہوئے ہوں گے تو ان کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخلہ کی سفارش فرمائیں گے۔

۷۔ جنتیوں کے درجات کی بلندی کیلئے سفارش فرمائیں گے۔

۸۔ وہ مرتکب کبیرہ جو جہنم میں داخل ہوچکے ہوں گے ان کیلئے معافی کی سفارش فرمائیں گے۔

مرتکب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام اور صلحاء امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کیے جانے کے سفارش ہوگی جسے باری تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ اس کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کیلئے ہوگی۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات"

(سورۃ محمد:۱۹)

اہل ایمان کا گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہٰذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" (سورۃ المدثر:۴۸)
کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مؤمنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا اور معتزلہ مفہوم مخالف کے منکر ہیں لہٰذا یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہیں ہوگی۔

اہل سنت اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ کلام کے اسلوب سے کرتے ہیں۔

۲۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔ "شفاعتی لأهل الکبائر من امتی"
(مسند احمد ۳/۲۱۳)

اس روایت کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہوتی ہے۔

معتزلہ کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:" واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعة "(سورۃ البقرۃ:۴۸)

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع"
(سورۃ المؤمن:۱۸)

جواب:

معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے گئے ہیں

۱۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں خاص طور پر کفار مراد ہیں کہ ان کیلئے سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام لوگوں کیلئے ہم قبول بھی کرلیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس کیلئے کوئی خاص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہیں کی جائے۔ مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"من ذا الذی یشفع عنده إلا بإذنه"

۳۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ آیت مذکورہ ہر زمانے میں تمام لوگوں کیلئے قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

۳۔ اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیت مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبولِ شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے اور وہ نصوص جو اہل سنت نے پیش کی ہیں جن سے شفاعت کا قبول ہونا ثابت ہوتا ہے مؤمنین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

أبو حنيفة، عن محمد بن منصور بن أبي سليمان البلخي ومحمد بن عيسى ويزيد الطوسي، عن القاسم بن أمية الحذاء العدوي، عن نوح بن قيس، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك قال: قلنا: يا رسول الله! لمن تشفع يوم القيمة؟ قال: لأهل الكبائر وأهل العظائم وأهل الدماء۔ (ص:۱۹)

اہل الکبائر اور اہل العظائم میں فرق:۔

۱۔ یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور دونوں سے مراد مرتکب کبیرہ ہے۔

۲۔ کبائر ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور عظائم ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو۔

۳۔ کبائر عام ہے اور عظائم خاص ہے۔ کبائر کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اور عظائم کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت پائی جائے۔

۴۔ کبائر خاص اور عظائم عام ہے۔ کبائر کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت ہو اور عظائم کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اس لئے کہ ہر گناہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔

اہل الدماء:

اہل الدماء سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانی جانوں کو ظلماً قتل کرتے ہیں۔

مسئلہ: رؤیت باری تعالیٰ

حماد عن أبي حنيفة عن إسماعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر عن قيس بن أبي حازم ... إنكم معروضون على ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته فانظروا أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها (ص: ۲۰)

یہ حدیث رؤیت باری تعالیٰ پر دال ہے۔ رؤیت باری تعالیٰ کے حوالے سے اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی۔ اور آخرت میں ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔ معتزلہ، خوارج، اور بعض مرجئہ یہ کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ مطلقاً ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں اور محال ہے

اہل سنت والجماعت کے دلائل:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وجوہ یومئذ ناضرۃ ○ الی ربہا ناظرۃ"

(سورۃ القیامۃ: ۲۲، ۲۳)

اس آیت کریمہ میں "نظر" رؤیت کے معنی میں ہے۔ (شرح عقیدۃ الطحاویہ ۱/۲۸۷)

۲۔ "ولدینا مزید" (سورۃ ق: ۳۵) "مزید" کی تفسیر رؤیت سے کی گئی ہے۔

۳۔ "للذین احسنوا الحسنی و زیادۃ" (سورۃ یونس: ۲۶)

"زیادۃ" کی تفسیر مفسرین نے رؤیت سے کی ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ ۱/۲۸۸)

۴۔ "فمن کان یرجوا لقاء ربہ" (سورۃ الکہف: ۱۱۰)

یہاں "لقاء" سے مراد رؤیت ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ کے حوالے سے محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کو جمع کیا ہے جو کہ رؤیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر واضح ہیں۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ ابن معین نے ۱۷ روایات جمع کی ہیں اور ابن جریر طبری نے ۲۳ روایات جمع کی ہیں، حکیم ترمذی نے ۲۱ روایات جمع کی ہیں۔

کتاب العلم

ایمان اُولیٰ واجب علی الاطلاق افضل اور اعمال کی اساس و بنیاد ہے اس لئے کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم کیا پھر کتاب الایمان کے بعد فوراً کتاب العلم کو لے کر آئے اس لئے کہ ایمان کے تقاضوں پر عمل علم کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ تمام چیزوں کی صحت اور ان کا حکم علم پر ہی موقوف ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں:۔

علم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری؟

قاضی ابن العربی اور امام فخر الدین رازی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ (تفسیر کبیر ۲/۲۲۱)

امام الحرمینؒ اور ان کے شاگرد امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ علم نظری ہے اور متعسر التحدید ہے۔ لہٰذا اس کی تعریف و تحدید، تقسیم اور مثالوں کے ذریعے کی جائے گی۔
(اتحاف السادۃ المتقین، ۱/۲۴۲)

اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ علم نظری ہے اور ممکن التحدید ہے اسی وجہ سے اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ علم ایک نور ہے جو مشکوٰۃ نبوت سے یعنی افعال، اقوال و احوال محمدیہ سے مقتبس ہے۔ جس کو باری تعالیٰ مؤمن کے قلب میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کیلئے امور مستور و واضح ہو جاتے ہیں ہدایت کی راہیں کھل جاتی ہیں۔
(مرقاۃ المفاتیح ۱/۲۶۲)

علم کی دو قسمیں ہیں:۔

علم وہبی، علم کسبی۔

اگر علم بلا واسطہ بشر کے ہو تو وہبی ہے ورنہ کسبی۔

پھر علم وہبی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔وحی

۲۔الہام

۳۔فراست

اور علم کی دوسری تقسیم باعتبار معلومات کے دو قسم پر ہیں: ایک علم المعاملہ ہے اور ایک علم المکاشفہ۔

ارکان خمسہ کا علم اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے والا علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ قرآن پاک کا اتنا حصہ یاد کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرض عین ہے اور تفصیلی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

باب في بيان فضيلة التفقه

قال أبو حنيفة: وُلدتُ سنة ثمانين وحججتُ مع أبي سنة ست وتسعين وأنا ابن ست عشرة سنة فلما دخلتُ المسجدَ الحرامَ ورأيتُ حلقةً عظيمةً، فقلتُ لأبي: حلقة مَنْ هذه؟ فقال: حَلْقَةُ عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم، فتقدَّمْتُ فسمعتُه يقول: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ تَفَقَّهَ في دِيْنِ الله كفاه الله تعالى هَمَّه ورزقه مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب. (ص: ۲)

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ رؤیۃً بھی اور روایۃً بھی تابعی تھے لیکن اس بارے میں کلام ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن حارث بن جزء الزبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے یا نہیں؟

علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اور ایک بڑی جماعت نے ان کی رؤیت کا انکار کیا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کی رویت ثابت ہے کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" میں یہ روایت نقل کی ہے اور پھر واقدیؒ کے کاتب محمد بن سعدؒ کے

کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع ثابت ہے۔

اسی طرح شافعی المسلک امام ابو معشر عبدالکریمؒ نے امام صاحب کی ان روایات کو جو وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نقل کرتے ہیں ایک کتاب میں بغیر کسی نکیر کے جمع کیا ہے۔ نیز اس کی تخریج میں علامہ سیوطیؒ نے ذکر کیا ہے کہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن ان پر بطلان کا حکم لگانا درست نہیں۔ چونکہ ضعیف کو روایت کرنا درست ہے اور ضعیف کو حدیث بھی کہا جاتا ہے اسی لئے امام صاحبؒ کا روایۃً تابعی ہونا ثابت ہوگا۔ (ملخصاً من التعليق على الخيرات الحسان للشيخ محمد عاشق الهي رحمة الله عليه ص: ٥٤-٥٥ و من التعليق على مسند الامام الاعظم للشيخ محمد حسن السنبلي رحمه الله ص: ١١ ومن الشامية ١/ ٦٤-٦٥)

تغليظ الكذب على النبي ﷺ

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: من كذب عليّ متعمداً أو قال: مالم أقل فليتبوّأ مقعده من النار. (ص: ٢٦)

اس سند میں قاسم سے مراد اگر قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہو تو پھر یہ سند منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن ابی بکر کا سماع اپنے والد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ محمد بن ابوبکرؓ ابھی چھوٹے تھے کہ انکے والد انتقال فرما گئے اور ان کی پرورش حضرت علیؓ نے کی اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ محترمہ حضرت اسماءؓ بنت عمیس نے عدت کے بعد حضرت علیؓ سے نکاح کرلیا تھا اس لئے اس سند سے یہ روایت منقطع ہوگی۔

اگر قاسم سے مراد قاسم بن عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعودؓ ہو تو یہ روایت درست ہوگی اور کسی قسم کا انقطاع روایت میں نہیں ہوگا اور یہی بات صحیح ہے۔ نیز امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اسی دوسری سند کو ذکر کیا ہے۔ (حاشیہ مسند الامام الاعظم، ص: ۲۱)

صرف سند کا مسئلہ ہے ورنہ حدیث کا متن اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے کہ تقریباً تواتر تک پہنچا ہوا ہے اور یہ حدیث ان لوگوں پر رد ہے جو لوگ حدیث کے وضع

کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً روافض اور کرامیہ کہ ان کے نزدیک ترغیب کیلئے احادیث وضع کرنا جائز ہے۔

کذب کی تعریف:۔

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ہاں ہر خلاف واقعہ بات کو کذب کہتے ہیں تعمد ہونا شرط نہیں ہے البتہ مواخذہ صرف تعمد میں ہوگا۔

کذب علی النبی ﷺ کا حکم:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً حرام ہے چاہے دین کے ضرر کیلئے ہو یا اپنے خیال میں دین کے نفع کیلئے ہو۔

کرامیہ اور روافض کے نزدیک اگر اس سے دین کو نقصان پہنچتا ہو تو حرام ہے لیکن اگر اس سے نفع ہو تو وہ جائز ہے جیسے ترغیب کیلئے احادیث وضع کر لینا۔

کرامیہ اور روافض کی دلیل:

مسند بزار میں روایت ہے۔ "من كذب عليّ متعمداً ليضل به الناس فليتبوأ مقعده من النار" (كشف الأستار عن زوائد البزار ۱/۱۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جا سکتا ہے۔

جواب:

۱۔ محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "ليضل به الناس" کی زیادتی ضعیف ہے۔

۲۔ حافظ ابن جوزیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور اس کے مقابلے میں مرفوع روایات موجود ہیں جس میں یہ جملہ نہیں ہے لہذا آپ کا مرسل روایت سے استدلال مرفوع روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہوگا۔

کاذب علی النبی ﷺ کا حکم:۔

امام ابو محمد الجوینی اور ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر ہے۔

جواب:۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ ولید بن کثیر کا استاذ محمد بن جعفر بن الزبیر ہے یا محمد بن عباد بن جعفر، پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمرؓ ہے کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی۔

اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلتین او ثلاثا" وارد ہوا ہے اور بعض میں "اربعین قلۃ" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ "قلہ" کے کئی معنی آتے ہیں پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے۔ یعنی اگر قلہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

١۔ جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضا منہ" (ترمذی ١/٢١)

٢۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "اذا استیقظ احدکم من اللیل فلا یدخل یدہ فی الاناء حتی یفرغ علیھا مرتین او ثلاثا فانہ لا یدری این باتت

بیدہ" (ترمذی ۱/۱۳)

۳۔ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولٰہن بالتراب" (مسلم ۱/۱۳۷)

۴۔ بخاری میں ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چوہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو گھی میں مر جائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ چوہے کو اور جو گھی اس کے ارد گرد میں موجود ہے پھینک دو اور بقیہ گھی کھاؤ۔ (بخاری ۱/۳۷)

طریقہ استدلال:۔

یہ تمام احادیث صحیح ہیں پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست حکمیہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست، نجاست سے ملے یا پانی سے ہر صورت میں موجب نجاست ہے اس میں نہ تغیر اوصاف کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل وضو بہا، بئر بضاعہ کی احادیث ہیں جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا اب چونکہ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید قطعی الثبوت طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے۔

۳۔ "مساحطة قوم" میں اضافت ملکیت نہیں بلکہ اضافت اختصاص ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائما پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

۲۔ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کیلئے مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا۔

۴۔ بیان جواز کیلئے کیا کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ ویسے آخری دو جواب زیادہ بہتر معلوم ہوتے ہیں۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

أبو حنیفة، عن عدی، عن بن جبیر، عن ابن عباسؓ قال: رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم شرب لبناً فتمضمض وصلی ولم یتوضأ۔ (ص:۲۳)

وضوء مما مست النار کے بارے میں صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع نقل ہو چکا ہے کہ وضوء مما مست النار واجب نہیں۔ جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے مثلاً ترمذی (۱/۲۴) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ لیکن جمہور ان بے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں "فأکل ثم صلی العصر ولم یتوضأ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضو مما مست النار نہیں کیا۔ (ترمذی: ۱/۲۴)

جو احادیث "وضوء مما مست النار" پر دلالت کرتی ہیں جمہور کی طرف سے ان احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ "وضوء مما مست النار" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی دلیل ابوداؤد میں حضرت جابر ؓ کی روایت ہے: "قال: کان آخر الامرین من رسول الله ﷺ ترک الوضوء مما غیرت النار" (ابوداؤد، باب فی ترک الوضوء مما مست النار)

۲۔ وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔

۳۔ اس وضوء سے وضو لغوی مراد ہے نہ کہ وضو اصطلاحی۔

وضو لغوی: یعنی ہاتھ منہ دھونا۔

باب في ترك الوضوء من لحوم الابل

ابو حنیفة عن أبي الزبیر عن جابر قال: أکل النبي ﷺ مرقاً بلحم ثم صلی۔ (ص:۲۳)

امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ "وضوء من لحوم الابل" کو واجب کہتے ہیں خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الابل واجب نہیں ہے اور جو حدیث وضو من لحوم الابل پر دلالت کر رہی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر وضو من لحوم الابل کا استحباب کیلئے ہے۔

استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائی ؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا ہم اس سے وضو کریں گے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! پھر صحابی نے بکری کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ (مجمع الزوائد ۱/۲۵۰)

حضرت سمرۃ ؓ کی اس روایت میں "البان" کا بھی ذکر ہے اور البان ابل سے

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں نکلے گا کہ کسی شخص نے وضو اور مسواک کرکے ایک نماز پڑھ لی اور اب دوسری نماز پڑھنا چاہتا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مسواک سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مستدرک حاکم میں ہے۔ "لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیہم السواک مع الوضوء"

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوۃ" (آثار السنن، ص ۲۵)

۳۔ معجم طبرانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں "لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع کل وضوء" (مجمع الزوائد ۱/۲۲۱)

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ ترمذی کی روایت ہے "لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوۃ" (ترمذی ۱/۱۲)

جواب:

۱۔ آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں ایک مضاف "وضوء" محذوف ہے۔ یعنی "عند وضوء کل صلوۃ" اور اس کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں اور وہ روایات بھی ہیں جو نسائی، مسند احمد اور مستدرک حاکم میں ہیں۔ ان میں "عند کل صلوۃ" کے بجائے "عند کل وضوء" یا "مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۲۔ مسواک کی جتنی بھی روایات ہیں یا آپ کو کتاب الطہارۃ میں ملیں گی۔ اگر اس کا تعلق صلوۃ سے ہوتا تو مسواک کی روایتیں کتاب الصلوۃ میں ہوتیں نہ کہ کتاب الطہارۃ میں۔ محدثین کا مسواک کی روایتوں کو کتاب الطہارۃ میں ذکر کرنا یہ دلیل ہے کہ یہ وضو کی سنت ہے۔

مسواک کرنے کا طریقہ:۔

حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں لکھتے ہیں کہ دانتوں میں عرضاً مسواک کرنا مسنون ہے لیکن زبان پر طولاً مسواک افضل ہے۔

اور مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی پیلو کے درخت کی ہو۔

باب ماجاء في المضمضة والاستنشاق

محمد، عن أبي حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي بن أبي طالب: انه توضأ فغسل كفيه ثلثا و مضمض ثلثا واستنشق ثلثا الخ۔ (ص: ۲۳)

"مضمضہ" پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے اور "استنشاق" "إدخال الماء في الأنف" کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف "انتثار" یا "استنثار" کے معنی ہیں اخراج الماء من الأنف۔

مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت:۔

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے:

۱۔ امام احمدؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔ ان کی دلیل ترمذی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اذا توضأت فانتثر" (ترمذی ۱۴/۱)

اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم القائل بالفصل۔ اور مضمضہ کے وجوب پر ان کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت لقیط بن صبرۃؓ سے مروی ہے "اذا توضأت فمضمض" (ابوداؤد ۱۹/۱)

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں ان کا استدلال "عشر من الفطرة" والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ (ابوداؤد، باب السواک من الفطرۃ)

ان حضرات کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: "ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق" (ابوداؤد،۱۹/۱)
نیز شوافع اور مالکیہ ترمذی کی وہ حدیث جس سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔
۳۔ حنفیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔
حنفیہ کی وضو میں سنت ہونے کی دلیل وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل میں واجب ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: "وان کنتم جنبا فاطهروا"
(سورۃ المائدۃ:۶)
اس آیت میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔
مضمضہ اور استنشاق کے غسل میں واجب ہونے کی دوسری دلیل ترمذی کی روایت ہے "تحت کل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة" (ترمذی،۲۹/۱)
اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی واجب الغسل ہوگا اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا۔ لعدم القائل بالفصل۔

باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

أبو حنيفة، عن عبدالله، عن عبد خير، عن علي: أنه دعا بماء فغسل كفيه ثلاثا ومضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح رأسه ثلاثا وغسل قدميه ثلاثا ثم قال: هذا وضوء رسول الله ﷺ۔ (ص:۲۷)
جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح راس صرف ایک مرتبہ کیا جائے گا لیکن امام شافعیؒ تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں یعنی سر کا مسح تین مرتبہ کیا جائے گا۔
جمہور کی دلیل:۔
ا۔ ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراءؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا (ترمذی،۱۵/۱)۔

اس کے علاوہ اور بھی دیگر احادیث مسح مرۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز امام بخاری نے "باب مسح الراس مرۃ" کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے "فمسح راسہ فاقبل وادبر مرۃ واحدۃ"۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

ا۔ ابوداؤد میں حضرت عثمان ؓ کی روایت ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا "فمسح براسہ ثلاثا"

(ابوداؤد، ۲۶/۱)

جواب:

۱۔ یہ حدیث شاذ ہے اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ حضرت عثمان ؓ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ امام ابوداؤدؒ نے بھی اس حدیث پر رد کیا ہے۔

مسح مرۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرۃ مرۃً ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسح راس بھی مرۃً ہی ہونا چاہئے۔

باب ماجاء ویل للأعقاب من النار

ابو حنیفۃ، عن محارب، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ ﷺ: ویل للعرقیب من النار۔ (ص: ۲۹)

"ویل" کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب کے ہیں اور یہ اس شخص کیلئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو اور اسی کے قریب ایک لفظ ہے "ویح" یہ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق نہ ہو یہ بھی عربی میں مستعمل ہے۔

یہ حدیث دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔

وضو میں وظیفہ رجلین کیا ہے؟

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر

اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی نے موزے نہیں پہنے ہوئے ہوں تو وہ پاؤں کو دھوئے گا اور یہ دھونا اس کیلئے فرض ہے اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر موزوں پر مسح جائز ہے۔

دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے، اور یہ حضرات مسح علی الخفین کا بھی انکار کرتے ہیں۔

اہل سنت کے دلائل۔

۱۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برءوسکم وارجلکم الی الکعبین۔ (سورۃ المائدۃ، ۶)

اہل سنت کا محل استدلال "وارجلکم" بفتح اللام ہے اور اس کا عطف "وجوہکم" پر ہے۔ تو اس صورت میں چہرہ اور ہاتھوں کا وظیفہ چونکہ غسل ہے تو پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔ اور بفتح اللام والی قرأت قراۃ متواترہ ہے۔

۲۔ اہل سنت کے پاس متواتر احادیث ہیں جو غسل رجلین پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلین پر عمل فرمایا، البتہ موزوں پر مسح جائز ہے۔

روافض کی دلیل:۔

ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ یہ حضرات "وارجلکم، بکسر اللام" سے استدلال کرتے ہیں اور یہ قرأت بھی قراۃ متواترہ ہے۔

جواب:۔

۱۔ یہاں جر جوار ہے ورنہ "ارجلکم" کا عطف "ایدیکم" پر ہے۔

۲۔ کسرہ کی قرأت حالت تخفف پر محمول ہے اور نصب کی قرأت عام حالات پر۔

۳۔ "ارجلکم" کا عطف "رؤوس" ہی پر ہے لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ اور جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار الید المبتلہ کے ہوں گے۔ اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں مثلاً لفظ "صلوۃ"۔

۳۔ ٹھیک ہے۔ جر والی قرأۃ بھی متواترہ ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے مسح علی الرجلین ثابت نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً وفعلاً غسل الرجلین ہی منقول ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسح رجلین کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے لہٰذا ان کے سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں۔

باب في النضح بعد الوضوء

ابو حنيفة، عن منصور، عن مجاهد، عن رجل من ثقيف يقال له "الحكم" او "ابن الحكم" عن ابيه قال: توضأ النبي ﷺ واخذ حفنة من ماء فنضحه في مواضع طهوره۔ (ص:۲۹)

عن رجل من ثقيف: اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان۔

امام ابو حاتم رازیؒ، علی بن مدینیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب ۲/۱۰۷)

نضح کا مطلب:

۱۔ وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع وساوس کیلئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا۔

۲۔ صب الماء على الأعضاء۔

باب المسح علي الخفين

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح قال: سألت عائشة أمسح علي الخفين؟ قالت: ائت علياً فاسأله فإنه كان يسافر مع النبي ﷺ. قال شريح: فأتيت علياً فقال لي: أمسح۔ (ص: ۳۶)

مسح علی الخفین کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔اسی لئے امام ابوالحسن کرخیؒ فرماتے ہیں "أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين"

اور امام مالکؒ کی طرف جو عدم جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالکؒ بھی جواز کے قائل تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے خود اپنی مؤطا کے اندر مسح علی الخفین کی احادیث وآثار کو ذکر کیا ہے اور مالکی مذہب کے مشہور علامہ باجی مالکیؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ وہ جواز کے قائل تھے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اسی (۸۰) سے زائد صحابہ کرام مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔نیز امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار" اور مسح علی الخفین کا قائل ہونا اہل سنت کی علامات میں سے ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟

عند الجمہور مسح علی الخفین کی مدت مقیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الخفین میں کوئی مدت نہیں ہے بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں اس پر مسح کرسکتا ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ترمذی شریف کے اندر حضرت خزیمہؓ بن ثابت کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "للمسافر ثلاث وللمقيم يوم" یہ حدیث مسح علی الخفین کی

مدت کے بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات ہے۔ چنانچہ اسی مضمون کی دیگر روایات جو کہ حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہم سے منقول ہیں، جمہور کیلئے دلیل بنتی ہیں۔

امام مالکؒ کے دلائل:۔

۱۔ ابوداؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں ہے "ولو استزدناہ لزادنا" (ابوداؤد، ۱/۲۳) کہ اگر ہم مسح علی الخفین کی مدت میں زیادتی کا مطالبہ کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے زیادتی عنایت فرما دیتے۔

جواب:

۱۔ حدیث کے آخر میں "ولو استزدناہ لزادنا" کی زیادتی صحیح نہیں ہے اور علامہ زیلعیؒ نے بھی اس زیادتی کی تضعیف کی ہے۔ (نصب الرایہ، ۱/۱۷۵)

۲۔ "لو" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرما دیتے لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔ یہ جواب ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں دیا ہے اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اسے نقل کیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱/۱۷۹)

دلیل (۲)

امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں صحابی نے سوال کیا کہ ایک دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم! پھر صحابی نے کہا: دو دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: نعم! پھر صحابی نے کہا: تین دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نعم وما شئت" اس جملہ سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں مطلقاً اختیار دینا چاہئے۔

باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

أبو حنيفة عن أبي إسحاق عن الأسود عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصيب من أهله من أول الليل فينام ولا يصيب ماء فإذا استيقظ من آخر الليل عاد واغتسل. (ص: ۲۳)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کیلئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کے سونا جائز ہے البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے اہل ظاہر کے نزدیک وضو قبل النوم واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے "كان النبي ﷺ ينام وهو جنب ولا يمس ماء" (ترمذی ۱/۳۲)

اس حدیث سے بظاہر وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حالت جنابت میں سو سکتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "نعم ويتوضأ إن شاء" (معارف السنن ۱/۸۱)

اس ارشاد نبوی سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے۔

اہل ظاہر کی پہلی دلیل:۔

۱۔ عن عمر رضي الله عنه سأل النبي ﷺ أينام أحدنا وهو جنب؟ قال "نعم إذا توضأ" (ترمذی ۱/۳۲)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اذا شرطیت پر دال ہے۔

جواب:

۱۔ ابن عمرؓ کی دوسری حدیث صحیح ابن حبان میں ہے اس میں "ويتوضأ إن شاء" ہے

روایت میں وضو کا اثبات ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات وضو کر کے آرام فرماتے تھے جیسا کہ دیگر احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ "لا یصیب ماء" والی روایات نفی غسل پر محمول ہے نہ کہ نفی وضو پر اور مذکورہ بالا روایت اثبات وضو پر دال ہے فلا اشکال فیہ۔

باب ماجاء في مصافحة الجنب

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن رجل، عن حذيفة: أن رسول الله صلعم مدّيده اليه فقبضها عنه. فقال رسول الله صلعم: مالك؟ قال: إني جنب، قال له رسول الله صلعم: ارنا يديك فان المؤمن ليس بنجس وفي رواية المؤمن لاينجس۔ (ص:۳۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے، اور اس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا ہے یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے۔

چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: "واجتمعت الأمة على أن اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهر"

باب ماجاء في المرأة ترى في المنام مثل مايرى الرجل

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: أخبرني من سمع أم سليم انها سألت النبي ﷺ عن المرأة ترى ما يرى الرجل، فقال النبي ﷺ: تغتسل۔ (ص:۳۵)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت پر خروج منی ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے اور غسل اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ خروج الماء الى الفرج الخارج ہو۔

باب المني يصيب الثوب

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشة قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ۔ (ص:۳۷)

موقوف حجت نہیں۔

۲۔ تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ نزاہت میں ہے۔

دلیل (۲)

متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔

جواب:

طریقہ تطہیر صرف غسل کے اندر منحصر نہیں فرک میں بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔ احادیث میں دم حیض کیلئے قرص کا ذکر آیا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت

أبو حنيفة، عن سماك، عن عكرمة عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما إهاب دبغ فقد طهر۔ (ص: ۳۷)

إهاب:

يسمون كل جلد يحتمل الدباغة، لا ما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية والفارة ـ (فتح القدير ۱/ ۸۱)

دباغت کسے کہتے ہیں؟

"كل شيء يمنع الجلد من الفساد، فهو دباغ" (الفقیہ ۱/ ۸۳)

حنفیہ کے نزدیک تمام چمڑے دباغت کے بعد پاک ہو جاتے ہیں سوائے خنزیر اور انسان کے چمڑے کے۔ خنزیر تو اس لئے کہ نجس العین ہے لقوله تعالى "فإنه رجس" اور انسان کا چمڑا اس کے احترام کی وجہ سے پاک نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں ہوتی۔ (البدایہ ۱/ ۷۶ دار الفکر)

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خنزیر، انسان اور کتے کی کھال کے علاوہ سب چمڑے پاک ہو جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کتے کو خنزیر پر قیاس کرتے ہیں لیکن مبسوط میں امام شافعیؒ کا

ان کی کھال اسی طرح ذبح کرنے کے بعد بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح دباغت دینا نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے اسی طرح ذبح کرنا بھی نجس رطوبت کو زائل کرتا ہے۔ نیز ذبح کرنے سے اس مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے بشرطیکہ ذبح ایسا شخص کرے جو ذبح کرنے کا اہل ہو اگر مجوسی نے ذبح کیا تو چمڑا اور گوشت دونوں پاک نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی اصح روایت:۔

امام مالکؒ کی اصح روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال بعد از دباغت پاک ہو جاتی ہے البتہ وہ فرماتے ہیں: "ینتفع به في الجامد من الأشياء دون المائع"

کہ مردار کی کھال کے ساتھ جامد اشیاء میں نفع حاصل کر سکتے ہیں مائع اشیاء میں نہیں مثلاً مردار کی کھال سے بنے ہوئے تھیلے میں گندم رکھ سکتے ہیں لیکن گھی نہیں رکھ سکتے اس لئے کہ گھی مائعات میں سے ہے۔ (المنتقیٰ ۱/۳۶۷، ۱۱۰ باختصار)

كتاب الصلاة

صلاۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور نماز کو صلاۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مشتمل بر الدعاء ہوتی ہے۔ صلاۃ کے دوسرے معنی اقبال اور توجہ کے آتے ہیں اور شرعی نماز میں بھی باری تعالیٰ کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ صلاۃ کے تیسرے معنی رحمت کے آتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب مصلی نماز پڑھتا ہے تو اس پر باری تعالیٰ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔

وفي الشريعة: عبارة عن أركان مخصوصة وأذكار معلومة بشرائط محصورة في أوقات مقدرة۔ (التعريفات للجرجاني)

باب ما جاء في طول القيام في الصلاة

أبو حنيفة: عن حماد، عن إبراهيم، عن عبد الله بن أبي ذر: أنه صلى صلاة فخففها وأكثر الركوع والسجود الخ۔ (ص: ٤٠)

مابين السرة والركبة عورة

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال، قال عبدالله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مابين السرة والركبة عورة۔ (ص: ۴۱)

اصحاب ظواہر کا قول یہ ہے کہ صرف سبیلین یعنی قُبل و دُبر ستر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مابین السرۃ والرکبہ یعنی ناف کے نیچے اور گھٹنے سے اوپر والا حصہ ستر ہے اور حنفیہ کے نزدیک "مابین السرہ والرکبہ" کے ساتھ گھٹنا بھی ستر میں داخل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "مابین السرۃ والرکبۃ عورۃ"۔

(مسند الامام الاعظم،ص: ۴۱)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس طرح ناف ستر میں داخل نہیں ہے اسی طرح گھٹنا بھی ستر میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔سرہ کیلئے بھی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ سرہ ستر میں داخل نہیں ہے اور گھٹنے کے ستر میں داخل ہونے کیلئے حضرت علیؓ کا قول ہے "الرکبۃ من العورۃ" (اعلاء السنن [illegible])

نیز اہل ظواہر کے پاس اپنے مسلک کے اثبات کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

باب ماجاء في الصلاة في ثوب واحد

ابو حنيفة، عن عطاء، عن جابر انه أمهم في قميص واحد وعنده فضل ثيابه، يعرفه انه سنة رسول الله ﷺ، ابو قرة قال: ذكر ابن جريج، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن عبدالرحمن، عن أبي هريرة: ان رجلا قال: يا رسول الله! يصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال النبي ﷺ: أو لكلكم ثوبان؟ قال أبو قرة،

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں طول قیام کثرت سجود سے افضل ہے۔ اجلہ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ، ابوذرؓ اور دیگر صحابہ سے۔ امام محمدؒ کے ہاں کثرت رکوع و سجود طول قیام سے افضل ہے۔ نیز امام شافعی کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:۔

۱۔ عن جابر قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم أيّ الصلاۃ أفضل؟ قال: طول القنوت (ترمذی: ۱/۸۸) قنوت سے مراد قیام ہے۔

۲۔ قیام میں قرآت پڑھی جاتی ہے اور رکوع و سجدہ میں تسبیح پڑھی جاتی ہے ظاہر ہے قرات قرآن تسبیح سے افضل ہے لہذا قیام بھی رکوع و سجود سے افضل ہوا۔

امام محمدؒ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: ''اقرب ما یکون العبد من ربه وهو ساجد۔'' (مسلم: ۱/۱۹۱)

۲۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من سجد لله سجدة رفعه الله بها درجة في الجنة، فلذلك أكثر فيه السجود۔ (مسند امام اعظم ص: ۳۰)

جواب:

۔ رکوع و سجود کیلئے صرف فضیلت ثابت ہے جبکہ طول قیام کیلئے افضلیت ثابت ہے اسی لئے ہم رکوع و سجود کی فضیلت کے منکر نہیں بلکہ افضلیت کے خلاف ہیں اور آپ کی پیش کردہ روایات میں فضیلت ہے نہ کہ افضلیت۔

نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ حدیث کے ظاہری اختلاف کی بناء پر توقف فرماتے ہیں۔

فسمعت، أبا حنيفة يذكر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة أن سائلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الثوب الواحد فقال النبي ﷺ: أليس كلكم يجد ثوبين۔ (ص ۴۱)

(ترجمہ) حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو ایک قمیص میں نماز پڑھائی اس حال میں کہ ان کے پاس دیگر کپڑے بھی تھے وہ اپنے اس عمل سے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پہچان کروا رہے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا یا رسول اللہ کیا آدمی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ جب تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے موجود نہیں ہیں تو پھر تم ان دو کپڑوں میں نماز کو لازمی کیوں کرنا چاہتے ہو۔ جب ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو اس اجازت سے فائدہ اٹھاؤ تاکہ دین میں آسانی رہے تنگی نہیں۔

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: رسول الله صلعم صلى في ثوب واحد متوشحا به فقال بعض القوم لأبي الزبير غير المكتوبة قال المكتوبة وغير المكتوبة (ص: ۴۱)۔

(ترجمہ) حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں متوشح ہونے کی صورت میں نماز پڑھی۔ (یہ بات سن کر) بعض لوگوں نے ابوزبیرؒ سے کہا کیا یہ فرض کے علاوہ میں ہے؟ ابوزبیر نے کہا کہ فرض اور فرض کے علاوہ سب میں ہے۔

متوشح ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک کپڑے کو دائیں بغل سے نکال کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالیں پھر بائیں بغل سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈالیں۔ اس کے بعد اس کپڑے کو سینہ پر باندھ لیں۔

الصلوۃ فی ثوب واحد:

ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جبکہ دیگر کپڑے موجود ہوں جائز ہے البتہ افضل یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز پڑھے لیکن اگر کسی کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو اس کیلئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ہی افضل ہوگا۔

جامع عبدالرزاق میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کے بارے میں بات ہو رہی تھی حضرت ابی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ ایک کپڑے میں نماز جائز ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہہ رہے تھے کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ لوگوں پر تنگی تھی۔ لیکن چونکہ اب باری تعالیٰ نے فراخی کر دی ہے تو اب نماز دو ہی کپڑوں میں ادا کرنی ہو گی۔ یہ باتیں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنیں تو انہوں نے فیصلہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے حق میں کیا۔

اگر یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا تھا تو پھر حضرت ابیؓ کی بات صحیح ہوگی لیکن اگر اختلاف افضل اور غیر افضل کی بات پر تھا تو پھر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی بات صحیح ہوگی۔

باب ماجاء في الإسفار بالفجر

أبو حنيفة، عن عبدالله، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: أسفروا بالصبح فإنه أعظم للثواب۔ (ص ۱۰۶)

ائمہ ثلاثہ کے ہاں فجر کی نماز میں تغلیس افضل ہے اور حنفیہ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی فرمایا ہے۔ نیز امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نمازیوں کا لحاظ کیا جائے اگر ان کے لئے تغلیس میں آسانی ہو تو پھر یہی افضل ہے ورنہ اسفار افضل ہوگا۔

احناف کے دلائل:۔

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی مرفوع روایت ہے: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر" (ترمذی، ۱/۴۰)

یہ حدیث تمام اصحاب صحاح نے نقل کی ہیں۔

۲۔ حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہے "ما اجمع أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما أجمعوا علی التنویر بالفجر" (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۳۲۰، ۱۳۰)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ یصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات بمروطھن ما یعرفن من الغلس" (بخاری ۱/۱۲۰)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے اس کے بعد عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کی طرف لوٹتی تھیں اور وہ عورتیں اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب:۔

۱۔ "من الغلس" یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ میں سے نہیں بلکہ "مُدرَج من الراوی" ہے۔

۲۔ غلس کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں۔

۳۔ ہمارے پاس قولی روایات ہیں اور آپ کے پاس فعلی روایات۔ اور قولی روایات ہمیشہ فعلی روایات کے راجح ہوتی ہیں۔

دلیل (۲)

وہ تمام احادیث جن میں اول وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہیں ائمہ ثلاثہ کی دلیل بنتی ہیں۔

جواب:۔

۱۔ اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کی نماز کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنیٰ مراد لیتے ہیں اور عشاء میں تاخیر کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ اسفار افضلیت پر اور غلس بیان جواز پر محمول ہے۔

باب ماجاء في تعجيل العصر

أبو حنيفة، عن شيبان، عن يحيٰ، عن ابن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بَكِّرُوْا بصلوة العصر، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بَكِّرُوْا بصلوة العصر، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: بكروا بصلوة العصر في يوم غيم فانّ مَنْ فاتَهٗ صلوة العصر حتى تغرب الشمس فقد حبط عمله۔(ص:٤٦)

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہوتا ہے اور عصر کی نماز کا مستحب وقت اصفرار الشمس سے پہلے ادا کرنا ہے اور اصفرار الشمس کے بعد مکروہ ہے۔ نیز عصر کا وقت جواز مغرب تک ہے۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد تعجیل افضل ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک وقت شروع ہونے کے بعد تاخیر افضل ہے لیکن یہ تاخیر اصفرار الشمس تک ہو اس کے بعد نہ ہو کیونکہ اصفرار کے بعد مکروہ وقت ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت كان رسول الله ﷺ أشد تعجيلا للظهر منكم وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه" (ترمذی،۱؍۴۲)

۲۔حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يأمر بتأخير صلاة العصر" (مجمع الزوائد،۱؍۳۰۵)

۳۔عبدالرحمٰن بن یزید کی روایت ہے "ان ابن مسعود كان يؤخر صلاة العصر" (مجمع الزوائد،۱؍۳۰۷)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء من حجرتها (ترمذی،۱؍٤٢)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ کے فرش ہی پر تھی دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

جواب:

۱۔ حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے دیرتک دھوپ صحن میں رہتی تھی۔

۲۔ یہاں حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کمرہ مراد ہے اور کمرہ کا دروازہ مغرب کی جانب تھا۔ چونکہ چھت نیچی تھی اور کمرہ کا دروازہ بھی چھوٹا تھا اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت آسکتی تھی جبکہ سورج مغرب کی جانب کافی نیچے آچکا ہو۔ اس صورت میں یہ حدیث تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی۔ اور حنفیہ بھی عصر میں تاخیر ہی کہتے ہیں۔

باب في الأوقات المكروهة

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن قزعة، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة بعد الغداة حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغيب ولا يصام هذان اليومان الأضحى والفطر ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: إلى المسجد الحرام والمسجد الأقصى وإلى مسجدي هذا ولا تسافر امرأة يومين إلا مع ذي محرم. (ص: [illegible])

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اوقات ثلاثہ یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات

۲۔ فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات

عند الحنفیہ تو پہلے اوقات میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور دوسرے اوقات کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز ہیں۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔ نوافل ذوات الاسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب بندے کے اختیار کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔

اوقات مکروہہ کی دوسری نوع یعنی فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔
ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان اوقات میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب جائز ہیں اور غیر ذوات الاسباب مکروہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل ذوات الاسباب اور غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔
اس باب میں حنفیہ کی دلیل یہی حدیث باب ہے: "لا صلوۃ بعد الغدوۃ حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوۃ العصر حتی تغیب" اس کے علاوہ نہی کی احادیث کثیر ہیں لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔
اور امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضوء کا حکم دیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

رکعتین بعد العصر:

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت "لا صلوۃ بعد الغدوۃ حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوۃ العصر تغیب" سے رکعتین بعد العصر کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اسی وجہ سے حنفیہ کے ہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں اور دلیل کے طور پر وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں رکعتین بعد العصر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے۔
حنفیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مداومت والی روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا استدلال امت کے حق میں ممنوع ہونے پر ان تمام احادیث سے ہیں جن میں رکعتین بعد العصر کی ممانعت آئی ہے۔
چنانچہ طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر پڑھیں تو انہوں نے پوچھا "یارسول اللہ افنقضیہما اذا فاتتا قال لا" (طحاوی، باب الرکعتین بعد العصر)

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ يصلي بعد العصر وينهى عنها ويواصل وينهى عن الوصال"

(ابو داؤد، باب من رخص فيهما اذا كانت الشمس مرتفعة)

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ رکعتین بعد العصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔

رکعتین بعد الطواف:۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کے بعد رکعتین بعد الطواف پڑھنا ممنوع ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق درست ہے۔

احناف کے دلائل:۔

۱۔ بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے "طاف عمرُ بعد صلوة الصبح فركب حتى صلّى الركعتين بذي طوى" (بخاری ۱/۲۲۰، باب الطواف بعد الصبح والعصر)

اس سے معلوم ہوا کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب پڑھنے کی بھی اجازت نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ حرم کی فضیلت کو چھوڑنے والے نہیں تھے۔

۲۔ ان اوقات مکروہہ میں ممانعت صلوٰۃ کی احادیث متواتر ہیں جن کی بناء پر حنفیہ اور مالکیہ ان کے پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ: يا بني عبد مناف! لا تمنعوا أحداً طاف هذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار۔ (ترمذی ۱/۱۷۵)

جواب:

۱۔ درحقیقت اس حدیث میں ارباب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر لوگوں کو نماز وطواف سے نہ روکیں۔

محرم صبح سے زوال ہوتا ہے۔

ولا يصام هذان اليومان الأضحى والفطر:

ممانعت صرف ان دونوں کیلئے نہیں ہے بلکہ یہی حکم ایام تشریق کیلئے بھی ہے لیکن اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو امام شافعی کے نزدیک یہ نذر باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے لیکن روزہ ان دنوں میں نہیں رکھے گا بلکہ بعد میں رکھے گا۔

ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ حصول ثواب کیلئے ان مساجد کے علاوہ دیگر مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کرنا بے فائدہ ہوگا۔

زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت:۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کو ناجائز قرار دیا ہے یہاں تک کہ خاص روضہ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضہ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ حدیث پاک کے مذکورہ بالا جملہ سے استدلال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے ''لا تشد الرحال إلى شيء إلا إلى ثلاثة مساجد'' لہٰذا حصول ثواب و برکت کیلئے سفر ان تین مساجد کے ساتھ خاص ہے اور کسی قبر کیلئے سفر کرنا مذکورہ حدیث پاک کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

جمہور ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح نہیں ہے ورنہ سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا ممنوع ہوگا حالانکہ اس بات کا کوئی قائل نہیں اسی لئے جمہور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے ''لا تشد الرحال

إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد" مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد
کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا۔

نیز اس مذکورہ بالا حدیث کو زیارت قبور کے لئے سفر سے کوئی تعلق نہیں حافظ صاحب کا
اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

پھر جہاں تک بات روضۂ اطہر کی ہے تو اس کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے
احادیث مروی ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر احادیث ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر
ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور تعامل متواتر یہ مستقل دلیل ہے۔ لہذا روضۂ
اقدس کی زیارت کیلئے سفر جائز ہوگا۔

روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟

بعض شافعیہ منع کرتے ہیں لیکن امام غزالیؒ نے ان کی تردید کیا ہے اور بلا کراہت
جائز کہا ہے۔ نیز علامہ شامیؒ نے بھی مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت "ان النبی ﷺ کان
یأتی قبور الشهداء بأحد على رأس كل حول"
"کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کی قبر پر ہر سال کے شروع میں آتے
تھے" سے استدلال کرکے جائز لکھا ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۴۲)

نیز قبور پر ہونے والی بدعات ومنکرات کی وجہ سے مطلق زیارت قبور کو ترک کردینا
مناسب نہیں بلکہ ان بدعات ومنکرات سے بچنے ہی کی فکر کرلی جائے اور یہی موقف
حافظ ابن حجرؒ کا بھی ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۴۲)

ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم.

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت میں دو دن کا ذکر ہے، اور صحیحین کی روایت میں تین
دن کا ذکر ہے کہ "عورت تین دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کرسکتی۔"

اسی وجہ سے احناف کو ظاہر مسلک بھی یہی ہے، نیز علامہ ابن نجیمؒ نے بھی "البحر" میں
عورت کو بغیر محرم کے حاجت کے وقت تین دن، تین رات سے کم مسافت کے سفر کرنے کی
اجازت لکھی ہے۔ (البحر الرائق، ۲/۳۵۵)

لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے عورت کیلئے بغیر محرم کے ایک دن کے سفر کرنے کی کراہت مروی ہے۔

یہ بات لکھنے کے بعد علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں: ''ینبغی أن تکون الفتوی علیه لفساد الزمان''۔ (منحة الخالق علی هامش البحر الرائق: ۲/۳۵۵)

لہٰذا عورت کیلئے بغیر محرم کے حاجت کے وقت ایک دن اور اس سے زائد کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اگر کسی عورت پر حج فرض ہو جائے اور محرم ساتھ نہ ہو تو احناف کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر نہیں کر سکتی اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ''لا تحج امرأة إلا ومعها محرم''

(اعلاء السنن: ۱۰/۱۲)

البتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احناف کا مسلک اس بارے میں مجھے سمجھ نہیں آتا کیا اگر کسی عورت کو پوری زندگی محرم نہیں ملے تو وہ فرض کو چھوڑ دے گی؟ اس لئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر دیگر عورتیں ساتھ ہوں اور فتنے کا خوف نہ ہو تو پھر عورت بغیر محرم کے سفر حج کر سکتی ہے لیکن یہ شاہ صاحب کا تفرد ہے۔

باب الأذان

أبو حنیفة، عن علقمة، عن ابن بریدة: أن رجلا من الأنصار مرّ برسول الله ﷺ فرآه حزینا وکان الرجل إذا طعم تجمع إلیه، فانطلق حزینا بما رأی من حزن رسول الله صلعم، فترك طعامه وما کان یجتمع إلیه ودخل مسجده یصلی فبینما هو کذلك إذ نعس فأتاه آت فی النوم فقال: هل علمت مما حزن رسول الله صلعم؟ قال: لا قال: فهو لهذا التأذین فأته فمره أن یأمر بلالا أن یؤذن فعلمه الأذان .... الخ (ص: ٤٤).

الاذان: فی اللغة: الاعلام بمعنی اعلان کرنا وفی الشرع: الاعلام بوقت الصلوٰة بالفاظ معلومة ماثورة۔ (التعریفات ص: ۱۹)

تاریخ مشروعیت اذان:۔

راجح قول یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں ۱ ھ میں ہوئی ہے اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہوئی ہے وہ روایات ضعیف ہیں۔ امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی ہے۔

ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کیلئے کوئی وقت مقرر کرلیا جاتا تھا اس وقت پر لوگ جمع ہوجاتے تھے۔ پھر بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے دی "او لا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاة" یعنی کوئی منادی مقرر کردیا جائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "یا بلال قم فناد بالصلاة" (ترمذی ۱/۴۸) اس میں نداء سے مراد "الصلوٰة جامعة" کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید ابن مسیبؒ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے (فتح الباری کتاب ابواب الاذان، باب بدء الاذان)

پھر بعد میں حضرت عبداللہؓ ابن زید ابن عبدربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

امامت افضل ہے یا موذنی؟

فضائل دونوں کے ہیں البتہ بعض حضرات نے موذن کے فضائل اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول "اگر خلافت کا بوجھ نہ ہوتا تو میں موذن ہوتا" کو دیکھ کر موذن ہونے کو افضل قرار دیا ہے لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ امامت افضل ہے اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی امام رہے ہیں نیز مقتدی مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

کلمات الأذان:۔

اذان کے کلمات کی تعداد کتنی ہے؟

اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

۱۔امام مالکؒ اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ ہیں۔ پہلی تکبیر دو مرتبہ یعنی اللہ اکبر،اللہ اکبر،اور شہادتین آٹھ مرتبہ،حیعلہ چار مرتبہ،دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔

۲۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات انیس ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ یعنی (اللہ اکبر،اللہ اکبر،اللہ اکبر،اللہ اکبر) باقی کلمات امام مالکؒ کی طرح۔

۳۔امام ابوحنیفہؒ،امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات پندرہ ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ،شہادتین چار مرتبہ،حیعلہ چار مرتبہ،دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ۔

تثنیہ و تربیع میں اختلاف:۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں تثنیہ ہے یعنی اذان کی ابتداء میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں تربیع ہے یعنی اذان کے شروع میں "اللہ اکبر" چار مرتبہ کہا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابو محذورۃؓ کی روایت کے اکثر طرق میں تربیع ہے۔اور یہ روایتیں امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔(ابوداؤد،۱/۸۳،۸۲،باب کیف الاذان)

۲۔حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں بھی تربیع ہے۔

(ابوداؤد،۱/۸۲،باب کیف الاذان)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: إنما كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين۔(ابوداؤد،۱/۸۷،باب في الإقامة)

جواب:

۱۔ اکثر صحیح مرفوع روایتوں میں "اللہ اکبر" چار مرتبہ ہے اور جن روایتوں میں مرتین کا ذکر ہے ان میں راوی نے اختصار کیا ہے۔

۲۔ بیان جواز پر محمول ہے۔

ترجیع وعدم ترجیع میں اختلاف:

ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہنا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ ترجیع کے قائل نہیں اور امام شافعیؒ امام مالکؒ ترجیع کو افضل کہتے ہیں

(اصل میں یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سنی تھی۔ ان کی اذان ترجیع سے خالی ہے۔ (ابوداؤد، ۸۴/۱)

۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخری وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے اور حضرت سوید بن غفلہؒ فرماتے ہیں "سمعت بلالا یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ"

(شرح معانی الآثار، باب الاقامۃ کیف ہی)

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیع کی تلقین فرمائی۔ (ترمذی، ۴۸/۱)

جواب:

۱۔ ترجیع حضرت ابو محذورہؓ کی خصوصیت تھی۔

۲۔ یہ نو مسلم تھے ان کے دل میں توحید کو راسخ کرنے کیلئے شہادتین کا اعادہ کرلیا گیا اور یہ وقتی مصلحت تھی نہ کہ عام سنت۔

۳۔ حضرت ابومحذورہؓ کے واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں حضرت بلالؓ کو حسب سابق عدم ترجیع پر برقرار رکھا لہٰذا عدم ترجیع کا واقعہ متأخر اور راجح ہے۔ (معارف السنن ۲/۱۶۸)

اقامت میں اختلاف:۔

ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اقامت میں ایتار ہے اور حنفیہ کے ہاں تثنیہ پھر ائمہ ثلاثہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اقامت کے کلمات گیارہ ہیں جس میں شہادتین وحیعلتین صرف ایک بار ہے اور مالکیہ کے ہاں کل دس کلمات ہیں مالکیہ اقامت کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں کلمات اقامت سترہ ہیں اذان کے پندرہ کلمات میں دو مرتبہ "قد قامت الصلوٰۃ" کا اضافہ حیعلتین کے بعد کیا جائے گا (یہ اختلاف راجح و مرجوح کا ہے جواز وعدم جواز کا نہیں)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے "اُمِرَ بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ" اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ ایتار اقامت کے قائل ہیں۔ اور شافعیہ وحنابلہ "قد قامت الصلوٰۃ" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کی دلیل حضرت انسؓ کی ایک دوسری روایت ہے "اُمِرَ بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ الا الاقامۃ" اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی بھی ایک روایت شافعیہ اور حنابلہ کیلئے دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جواز اذان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے۔

۲۔ حضرت ابومحذورہؓ کی اقامت سترہ کلمات پر مشتمل ہے۔

۳۔ حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے: "کان اذان رسول اللہ ﷺ شفعا

شفعا فی الأذان و الإقامة" (ترمذی، ۱/۴۸)

۲۔ حضرت ابو محذورہؓ فرماتے ہیں: "علّمنی رسول اللہ ﷺ الإقامة سبع عشرة کلمة" (طحاوی، باب الاقامة کیف ہی)

۳۔ حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت ہے "ان بلالا کان یوذن للنبی ﷺ مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی" (دار قطنی ۱/۲۴۲، باب ذکر الاقامة واختلاف الروایات فیہا)

باب ما یقول إذا أذّن المؤذن

ابو حنیفة، عن عبداللہ قال، سمعت ابن عمر یقول، کان النبی صلعم إذا أذّن المؤذن قال: مثل ما یقول المؤذن۔ (ص: ۴۶)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح مؤذن کہے اسی طرح جواب میں بھی وہی الفاظ کہا جائے اور حیعلتین کا جواب بھی حیعلتین ہی سے دیا جائے جبکہ احناف، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک حیعلتین کا جواب "حوقلہ" (لاحول ولاقوۃ الا باللہ) ہے۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل:۔

صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں صراحت ہے کہ حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہا جائے۔ (مسلم، ۱/۱۶۷)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ ﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما یقول المؤذن" (مسلم، ۱/۱۶۶)

۲۔ مسند اعظم کی مذکورہ روایت بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ "مثل ما یقول المؤذن" اکثر کلمات کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

نیز شافعیہ اور مالکیہ کا مفتی بہ قول بھی احناف کے قول پر ہے چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی

احناف کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ (حاشیہ مسلم ۱/۱۶۲)۔

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی احناف کے قول کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔

اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت :۔

اذان کا جواب دینے کے متعلق حنابلہ سے وجوب منقول ہے اور اسی طرح احناف میں سے بھی بعض نے وجوب کا قول ذکر کیا ہے لیکن احناف کا مفتیٰ بہ قول استحباب کا ہے۔

اگر اذان دوسری ہو تو اجابت بالقدم واجب ہے اور اجابت باللسان یعنی اذان کا جواب دینا مستحب و سنت ہے۔

اگر کسی جگہ ایک وقت میں کئی مسجدوں کی اذان کی آواز آئے تو صرف محلے کی مسجد کی اذان کا جواب دیں اور اگر کسی جگہ کئی مسجدوں کی اذان کی آواز یکے بعد دیگرے آئے تو پھر صرف پہلی اذان کا جواب دیں اور اگر سب کا بھی دیں تو کوئی حرج نہیں۔

باب في فضيلة بناء المساجد

أبو حنيفة قال: سمعت عبد الله بن أوفى يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله تعالى له بيتا في الجنة. (ص ۹۷)

(ترجمہ): حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جس شخص نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ قطاۃ پرندے کے گھونسلے کے برابر ہی کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کیلئے جنت میں گھر بنائیں گے۔

مفحص: گھونسلے کو کہتے ہیں قطاۃ ایک پرندہ کا نام ہے جو کہ کبوتر کی طرح ہوتا ہے۔

اشکال:

قطاۃ پرندے کے گھونسلے میں تو ایک پاؤں رکھنے کی جگہ بھی نہیں ہوتی ہے تو حدیث

پاک مٹی اس پر مسجد کا اطلاق کیسے کیا گیا ہے؟

جواب:

۱۔ یہ مبالغۃً کہا گیا ہے کہ اگر چہ تم چھوٹی سی جگہ بھی بناؤ گے تو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔

۲۔ مسجد بنانے کیلئے چندہ جمع کیا گیا اور اس کے حصے میں اتنی قلیل مقدار آئی تو اسے بھی باری تعالیٰ اس کا اجر جنت میں گھر دینے کی صورت میں عطا فرمائیں گے۔

۳۔ مسجد میں کوئی معمولی مقدار جگہ کی مرمت کروائی تو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا بدلہ عطا فرمائیں گے۔

باب ماجاء في كراهية إنشاد الضالة في المسجد

أبو حنيفة عن علقمة عن ابن بريدة عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً ينشد ضالةً في المسجد فقال: لا وجدت. (ص: ٤٧)

لاوجدت:

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجد میں اعلان نہ کرنا۔

مساجد میں گمشدہ شئے کا اعلان کرنا کیسا ہے؟ اس میں دو باتیں ہیں

۱۔ مسجد کے لاؤڈ سپیکر کو استعمال کرنا۔

۲۔ مسجد میں کھڑے ہو کر اعلان کرنا۔

اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے ورنہ نہیں۔

لیکن حضرت مولانا یوسف لدھیانوی شہیدؒ نے "آپ کے مسائل اور ان کا حل" میں بچہ گم ہونے کے اعلان کو جائز لکھا ہے اس لئے کہ اس کی اجازت نہ دینے میں انسانی جان کے ضیاع کا خطرہ ہے لہٰذا ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔

نیز جو چیز مسجد میں ہی جیسے کسی کی گھڑی رہ گئی ہو اس کا اعلان مسجد میں کرنا جائز ہے چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: "أما لو ضلّ في المسجد فيجوز الإنشاد فيه

شعب " (العرف الشذي هامش ترمذي ۱/۱۸۰)

اسی طرح نماز جنازہ کا اعلان کرنا بھی جائز ہے۔

باب ماجاء في رفع اليدين عند التكبيرة الاولیٰ

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر أن النبي ﷺ كان يرفع يديه حتى يحاذي بهما شحمة أذنيه (ص ٤٧)

تکبیر تحریمہ کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟

احناف کا مسلک یہ ہے کہ کانوں کی لو تک اٹھایا جائے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کندھوں تک اٹھایا جائے۔

یہ اختلاف اصل میں اس بناء پر ہے کہ روایات مختلف ہیں ایک میں کندھوں تک کا ذکر ہے دوسرے میں "شحمۃ اذنیہ" یعنی کانوں کی لو تک کا ذکر ہے اور تیسرے میں "فروع اذنیہ" یعنی کانوں کے اوپر والے حصہ کا ذکر ہے لہٰذا ان میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ ہاتھ منکبین کے برابر انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور انگلیوں کا سر فروع اذنیہ کے برابر ہو تو تمام احادیث پر عمل ہو جائے گا۔ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں لہٰذا احناف کا قول راجح ہوگا۔

باب ماجاء في التسليم في الصلوة

أبو حنيفة، عن عاصم، عن عبد الجبار بن وائل بن حجر، عن أبيه قال: رأيت رسول الله ﷺ يرفع يديه عند التكبير ويسلم عن يمينه ويساره. (ص ٤٨)

تکبیر پہلے کہی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟

علامہ ترکی نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں

۱۔ رفع یدین پہلے اور تکبیر بعد میں۔

۲۔ دونوں ایک ساتھ۔

۳۔ پہلے تحریمہ پھر رفع یدین۔

ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامی نے پہلے قول کو راجح کہا ہے اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رفع یدین مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے کا مقصد غیر اللہ کی کبریائی کی نفی ہوتی ہے اور تکبیر کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اثبات ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی اثبات پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا رفع یدین تکبیر سے مقدم ہوگا اور جمہور احناف کی یہی رائے ہے۔

(درمختار مع ردالمحتار ۱/۴۸۲)

ويسلم عن يمينه ويساره:

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ کرکے سلام پھیرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے اور دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔

حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل:۔

ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسلم في الصلوة تسليمة واحدة تلقاء وجهه ثم يميل إلى الشق الأيمن شيئا" (ترمذی ۱/۶۶، باب ما جاء في التسليم في الصلوة)

جواب:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین بیس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نقل کی ہیں لہٰذا اگر تواتر نہ ہو تو ضعیف یا محتمل روایت کی بناء پر چھوڑا نہیں جا سکتا ہے۔

باب ماجاء في رفع اليدين

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم أنه قال: في وائل بن حجر: أعرابي لم يصل مع النبي ﷺ صلوة قبلها قط، أهو أعلم من عبدالله وأصحابه؟ حفظ ولم يحفظوا، يعني رفع اليدين وفي رواية: عن ابراهيم: أنه ذكر حديث وائل بن حجر فقال: أعرابي صلى مع النبي صلعم، ماصلى صلوة قبلها، هو أعلم من عبدالله؟ وفي رواية: ذكر عنده حديث وائل بن حجر: انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال: هو أعرابي لا يعرف الإسلام، لم يصل مع النبي صلعم الا صلوة واحدة وقد حدثني من لا أحصي من عبدالله بن مسعودؓ انه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي ﷺ وعبدالله عالم بشرائع الإسلام وحدوده الخ۔ (ص:۴۷)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں قبل الرکوع وبعد الرکوع رفع یدین مستحب ومسنون ہے جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے رفع یدین صرف مباح ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل:۔

ا۔عن علقمہ قال: قال عبدالله بن مسعودؓ: الا أصلي بكم صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة۔(ترمذی، ۱/۵۹)

۲۔عن البراء: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود۔(ابو داود، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)

۳۔عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس اسكنوا في الصلوة۔ (مسلم، ۱/۱۸۰، باب الامر بالسكون في الصلوة)

(ز) مواضع ثلاثہ اور بعد الرکعتین رفع ہونا مذکور ہے۔

(ر) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔

(س) فی کل رفع و خفض میں رفع کا ذکر ہے۔

لہٰذا اس حدیث کو مدارِ حکم بنانا درست نہیں، چونکہ اس روایت میں کافی اختلاف ہے اس لئے حنفیہ نے اس روایت کو نہیں لیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رفع یدین کرنا ہے تو چھ دفعہ کرو ورنہ بالکل نہیں کرو اور صرف متفق علیہ رفع یدین جو عند الافتتاح ہے اسی پر اکتفا کرو۔

۳۔ اگر فعلی احادیث میں تعارض ہو جائے تو "اسکنوا فی الصلوۃ" کا قول مرجح ہوگا۔

باب ما جاء في تحريم الصلوة وتحليلها

أبو حنيفة عن طريف أبي سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: الوضوء مفتاح الصلوة والتكبير تحريمها والتسليم تحليلها الخ۔ (ص: ۵۰)

مفتاح الصلوة:

وضو کے مفتاح الصلوۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ بغیر وضو کے نماز جائز نہیں۔

التكبير تحريمها:

جب مصلی نماز شروع کر رہا ہو تو تکبیر تحریمہ کیلئے صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر کہنا ضروری ہے یا دوسرے کسی کلمے سے بھی تکبیر تحریمہ ادا ہو جاتی ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے مثلاً اللہ اجل یا اللہ اعظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوۃ واجب ہوگا، کیونکہ اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔

امام مالکؒ و احمدؒ کے ہاں صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا ضروری ہے

کسی اور کلمہ یا ذکر سے نہیں کرسکتا۔ اور امام شافعی کے ہاں مصلی صرف دو کلموں اللہ اکبر، اللہ الاکبر سے نماز شروع کر سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار کلموں میں سے کسی ایک کلمہ کے ساتھ نماز شروع کر سکتا ہے۔ اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے دلائل:۔

ا۔ قرآن کریم کی آیت ہے "وذکر اسم ربہ فصلی" (سورۃ الاعلی ۔ ۱۵)

یہاں اسم ربہ میں عموم ہے اس لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کر رہا ہو اس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔

۲۔ عن الحکم قال: إذا سبح أو هلل في افتتاح الصلاة، أجزأه من التكبير۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ۲۰۹/۱، ٤)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت اور مداومت کرنا ثابت ہے۔

جواب:

یہ سب احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ مطلق ذکر الہی دلیل قطعی قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے اور خاص اللہ اکبر خبر واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

امام شافعیؒ اللہ اکبر، اللہ الاکبر کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ معرف ہے اور اس میں تاکید زیادہ ہے باقی وہی مذکورہ دلائل ہیں اور یہی دلائل امام ابو یوسفؒ کے بھی ہیں۔

وتحلیلھا التسلیم:

ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں خروج عن الصلوٰۃ کیلئے صیغہ سلام یعنی "السلام علیکم" کہنا فرض ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں سلام کہہ کر نماز کو ختم کرنا واجب ہے لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز سے خارج ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کی دلیل:۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا: "اذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك۔"

(سنن ابو داؤد ۱/ ۱٤٧، باب التشهد)

اس سے معلوم ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی فریضہ نہیں ہاں البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث مذکورہ "والتسليم تحليلها" کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ان "والتسليم تحليلها" اس میں خبر معرف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے لہذا صیغہ سلام کا کہنا فرض ہوگا۔

جواب:

۱۔ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں۔

۲۔ مسند و مسند الیہ ہمیشہ مفید حصر نہیں ہوتے۔

باب ماجاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب

ابو حنيفة، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال: نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لا صلوة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب۔

(ص:۸۰)

نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوۃ سمجھتے ہیں اور اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد کہتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے اور امام مالک کا ایک قول مشہور یہ ہے کہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں فرض ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے ہاں قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے اور مطلق قراءت فرض ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں واجب ہیں ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:"فاقرءوا ماتیسر من القرآن"(سورۃ المزمل:۲۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مطلق قراءت فرض ہے۔فاتحہ سے مقید کرنا خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔

۲۔عن ابی ھریرۃ: ان رسول اللہ ﷺ قال: لا صلوۃ الا بقراءۃ۔

(مسلم،۱۷۰/۱)

۳۔حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسیء فی الصلوۃ کے عنوان سے معروف ہے اس میں ہے ثم اقرء ما تیسر معک من القرآن۔(مسلم،۱۷۰/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔عن عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔(ترمذی،۵۷/۱)

جواب:

۱۔یہ خبر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

۲۔یہاں "لا" نفی کمال کیلئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ نماز کامل نہیں ہوگی اس لئے کہ فاتحہ واجب ہے اور وہ چھوٹ گئی ہے۔

باب ماجاء فی التسمیة

أبو حنیفة، عن حماد، عن أنس قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر لا یجہرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ (ص:۵۸)

مسئلہ(۱) "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" قرآن کا جز ہے یا نہیں؟

سورۂ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالاتفاق قرآن کا جز ہے، البتہ جو سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قرآن کا جز ہے۔

مسئلہ(۲) "بسم اللہ" ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟

امام شافعیؒ کا اصح قول یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جز ہے۔ ہر سورۃ کے ابتداء میں اسے پڑھیں گے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جز قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جز نہیں بلکہ یہ آیت فصل بین السور کیلئے نازل کی گئی ہے۔

مسئلہ(۳)

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ کے ہاں تسمیہ مسنون ہے البتہ جہری اور سری دونوں نمازوں میں اسے سرًا پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تسمیہ نماز میں مسنون ہے لیکن جہری نمازوں میں جہرًا اور سری نمازوں میں سرًا پڑھی جائے گی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سرے سے مشروع ہی نہیں ہے نہ سرًا نہ جہرًا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم وصلی بنا ابو بکر وعمر فلم نسمعها منهما" (نسائی ۱/۱۴۴، ترك الجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم)

۲۔ مسند امام اعظمؒ کی حدیث باب یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

شوافع کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یفتتح صلاتہ ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم" (ترمذی:۱/۵۷)

جواب:

۱۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد خود اس روایت پر کلام کیا ہے اور ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ صحیح ہیں۔

۲۔ اس حوالے سے آپ کے مستدلات صحیح نہیں اگر صحیح ہیں تو صریح نہیں۔ لہذا ان سے استدلال احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلے میں ممکن نہیں۔

مسألة القراءة خلف الامام

ابو حنیفة، عن موسی، عن عبداللّٰہ بن شداد، عن جابر بن عبداللّٰہ: أن رسول اللّٰہ ﷺ قال: من کان له إمام فقراءة الإمام له قراءة۔ (ص:۹۸)

صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ قراءت خلف الامام علماء متقدمین احناف کے ہاں مکروہ تحریمی ہے۔ امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوٰۃ سریہ میں قراءت خلف الامام کے قائل ہیں لیکن مؤطا امام محمدؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

امام مالکؒ کے ہاں صلوٰۃ جہریہ میں قراءت خلف الامام نہیں ہے اور صلوٰۃ سریہ میں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ وہ صلوٰۃ جہریہ جس میں امام کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو اس میں بھی جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا قول صحیح جو کہ کتاب الام میں ہے کہ صرف صلوٰۃ سریہ میں واجب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں، گویا اس پر اجماع ہو گیا لیکن غیر مقلدین کے ہاں صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ قراءت خلف الامام فرض ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واذا قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون(سورۃ الاعراف:۲۰۴)"

چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ"اجمعت الامۃ علی انہا نزلت فی الصلوۃ" اگر یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا استدلال عموم الفاظ سے ہے۔علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ میں استماع وانصات کا حکم بھی اس وجہ سے ہے کہ خطبہ مشتمل بر قرآن ہوتا ہے تو جہاں پورا قرآن ہو تو وہاں بطریق اولیٰ دلالۃ النص کے طور پر استماع وانصات کا حکم ہوگا۔

۲۔حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب: "من کان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ"

۳۔عن نافع: ان عبداللّٰہ بن عمر۔ کان اذا سئل هل یقرأ احد خلف الامام؟ قال: اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبه قراءۃ الامام واذا صلی وحده فلیقرأ۔(موطا امام مالک،ص:۶۸)

۴۔عن ابی هریرۃ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا۔

۵۔عن انس: ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال "اذا قرأ الامام فانصتوا" (کتاب القراءت للبیهقی)

یہ مرفوع صحیح صریح حدیثیں آیت کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی تفسیر ہے۔

شوافع کے دلائل:۔

۱۔عن عبادۃ بن الصامت، عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔(ترمذی،۱/۵۷)

جواب:۔

۱۔مَن کی وضع اگرچہ عام کیلئے ہے لیکن یہاں مراد خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "ءامنتم من في السماء" اس آیت میں مَن میں عموم نہیں ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔تو اس طرح یہاں حدیث میں "مَن" سے منفرد مراد ہے کہ جو منفرد نماز پڑھ رہا ہو اس کیلئے قراءت ضروری ہے۔نیز آپ بھی تخصیص کرتے ہو وہ اس طرح کہ آپ کے ہاں مدرک رکوع مدرک رکعت ہے جبکہ اس نے قراءت نہیں کی۔

۲۔آپ کا دعویٰ عموم مصلین کا ہے کہ ہر مصلی قراءت کرے گا حالانکہ حدیث عموم صلاۃ کو بتا رہی ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے درست نہیں۔اجتماعی نماز میں امام قراءت کرتا ہے اور انفرادی میں منفرد تو نماز میں قراءت پائی گئی۔اور ہمارا استدلال تکرہ تحت النفی سے ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پس نماز میں ان پر قراءت ثقیل ہوگئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو۔تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا کہ جی ہاں ہم پڑھتے ہیں یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها.....

یہ حدیث شافعیہ کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔اور اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔(ترمذی)

جواب:۔

۱۔امام ترمذیؒ نے اگرچہ اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے۔

۲۔اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا احناف کی صریح روایتوں کے مقابلے میں ناممکن ہے۔

مذہب حنفی کی وجوہ ترجیح:۔

۱۔ اوفق بالقرآن ہے۔

۲۔ جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔

۳۔ ہمارے پاس قولی احادیث کے ساتھ فعلی احادیث بھی ہیں۔

۴۔ ترک قراءت پر آیت، احادیث و آثار صحیح اور واضح ہیں اور وجوب قراءت کی احادیث محتمل ہیں۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت و احادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور حدیث محتمل کی تاویل کی جائے۔ (فتح الملہم ۲؍۲۰۴)

باب ماجاء في نسخ التطبيق

أبو حنيفة عن أبي يعفور عن مصعب بن سعد عن سعد بن أبي وقاص قال: كنا نطبق ثم أمرنا بالركب۔ (ص:٦١)

تطبیق کی تعریف:۔

حالت رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی بجائے لٹکائے رکھنا۔

اشکال:۔

تطبیق کے منسوخ ہونے کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تطبیق کیا کرتے تھے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔

۱۔ اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ شاید ان کو یہ روایت نہ پہنچی ہو۔

۳۔ شاید وہ گھٹنا پکڑنے کو رخصت اور تطبیق کو عزیمت سمجھتے ہوں۔

باب ما جاء في التسميع والتحميد

ابن ابی السمح عن طلحة قال: رأيت أبا حنيفة سأل عطاء عن الإمام إذا قال: سمع الله لمن حمده أيقول ربنا لك الحمد؟ قال: ما عليه أن يقول ذلك (ص:٦٦)

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع "سمع الله لمن حمده" وتحمید "ربنا لك الحمد" دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا۔ البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام منفرد کی طرح تسمیع وتحمید دونوں کرے گا جبکہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

جمہور کی دلیل:۔

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد"

اس ارشاد پاک میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف تقسیم کر دیئے ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد۔"

(ترمذی،۱/۶۲)

جواب:۔

یہ حالت انفراد پر محمول ہے۔ اور منفرد کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ وہ تسمیع وتحمید دونوں کرے گا۔ لہٰذا آپ کی پیش کردہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

باب ما جاء في السجود على الجبهة والأنف

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس أو غيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة أعظم۔ (ص: ۷۱)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جبہ اور انف دونوں کا تمکین مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صرف جبہ پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جبہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔

جمہور کی دلیل:۔

۱۔ وہ تمام احادیث جن میں صرف سجود علی الجبہہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے: کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہٰذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل:

۱۔ وہ احادیث جن میں سجود علی الجبہہ والانف دونوں کا ذکر ہے جیسے حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم: كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته الأرض" الحديث۔ (ترمذی ۱/ ۶۱)

جواب:

۱۔ انف کا ذکر بطور استحباب کے ہے۔

۲۔ جبہہ و انف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔

اگر جبہہ و انف کو دو مستقل عضو قرار دے دیا جائے تو سجدہ کے آٹھ اعضاء ہو جائیں گے جو نص حدیث کے خلاف ہوگا۔

باب ماجاء في القنوت في صلوة الفجر

أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط إلا شهراً واحداً لم ير قبل ذلك ولا بعده يدعو على حي من المشركين۔ (ص:٧٣)

قنوت في صلوة الفجر دائماً:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ اس کے استحباب کے اور امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ و حنابلہ کے ہاں عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں، ہاں اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو اس زمانہ میں مسنون ہے۔ جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل:

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "لم يقنت النبي صلى الله عليه وسلم إلا شهراً لم يقنت قبله ولا بعده"

(شرح معاني الآثار، باب القنوت في صلوة الفجر وغيرها)

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت بھی ہماری دلیل ہے کیونکہ یہ سند بے غبار ہے۔

(فتح القدير للشيخ ابن الهمام في الفقه ١/٣٠٨)

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل:

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلوة الصبح والمغرب" (ترمذی ١/٩١)

جواب:

۱۔ یہ حدیث قنوت نازلہ پر محمول ہے۔

۲۔ لفظ "کان" استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب سے یہ روایت منسوخ ہے۔

قنوت نازلہ:۔

حنفیہ کے ہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے ہاں پانچوں نمازوں میں۔

شافعیہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح و صلوۃ المغرب" سے فجر اور مغرب میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو کہ ابوداؤد میں ہے اس سے ظہر اور عشاء کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں اسی طرح سنن أبی داؤد میں ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی بھی ہے اس سے یہ عصر کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ (ابوداؤد ۱/۲۱۳، باب القنوت فی الصلوات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اکثر روایات فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں اس لئے فجر کی نماز کی سنیت ثابت ہوگی البتہ آپ نے جو روایات پیش کی ہیں یا اس جیسی دیگر روایات سے جواز ثابت ہوسکتا ہے اور جواز کے منکر ہم بھی نہیں ہیں۔

باب كيف الجلوس في التشهد

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا جلس في الصلوة اضطجع رجله اليسرى وقعد عليها ونصب رجله اليمنى۔ (ص: ۷۲)

قعدہ کی ہیئت:۔

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں:

۱۔ افتراش: بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا۔

۲۔ تورک: بائیں کولہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ عموماً عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے ہاں مرد کیلئے دونوں قعدوں میں افتراش افضل ہے امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں تورک اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور باقی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: "قدمت المدينة قلت: لأنظرن إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى"

(ترمذی ۱/۶۵)

۲۔ حضرت رفاعہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي إذا جلست فاجلس على رجلك اليسرى" (ابوداؤد ۱/۱۰)

مالکیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عمرؓ تورک کیا کرتے تھے۔ (موطا امام مالکؒ ص ۴۳)

جواب:

۱۔ یہ عذر کی وجہ سے کرتے تھے۔

۲۔ ہمارے پاس افتراش کی مرفوع روایت موجود ہے لہذا آپ کا حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے مرفوع روایات کے مقابلہ میں استدلال درست نہیں۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی روایت ہے اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قعدہ میں افتراش کیا اور دوسرے قعدہ میں تورک کیا۔

(ترمذی ۱/۶۵)

جواب:

۱۔ یہ عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔ اور اس پر قرینہ احناف کی پیش کردہ مرفوع

روایت ہیں۔

عورتوں کیلئے عند الاحناف تورک ہی افضل ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

باب ما جاء في التشهد

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم، كان يعلّمنا التشهد، كما يعلم السورة من القرآن (ص:۷۳)

چونکہ صحابہ کرامؓ سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو ترمذی میں مذکور ہے "عن عبد الله بن مسعودؓ قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدنا في الركعتين أن نقول "التحيات لله والصلوات والطيبات" الخ

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك" الخ باقی ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (موطا امام مالك، التشهد في الصلوة)

امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو کہ ترمذی میں مذکور ہے "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ باقی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (ترمذی ۱/۶۵)

تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی چند وجوہ ترجیح:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے

اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جیسا کہ مسلم کی روایت میں موجود ہے اور یہ شدت اہتمام پر دال ہے نیز یہ روایت مسلسل بأخذ الید بھی ہے۔ (معارف السنن ۳/۹۱)

۲۔ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ سب سے اصح ہے۔

۳۔ تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے تو مختلف فیہ سے متفق علیہ افضل ہونا چاہئے۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعودؓ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عن يمينه، السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى شق وجهه وعن يساره مثل ذلك، وفي رواية: حتى يرى بياض خده الأيمن وعن شماله مثل ذلك۔ (ص:۷۶۔۷۸)

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر دو سلام پھیرنا واجب ہے ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اس کے بعد دائیں جانب تھوڑا سا مڑ جائے۔ اور مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے، دوسرا دائیں طرف اور تیسرا بائیں جانب پھیرے گا۔ اس بارے میں تفصیلی بحث مع دلائل کے "باب ما جاء في التسليم في الصلوة" کے تحت گزر گئی ہے۔

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى قاعداً وقائماً ومحتبياً (ص:۷۸)

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر، کھڑے ہو کر اور گوٹ مار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ (یعنی مذکورہ تینوں حالتوں میں نماز پڑھنا ثابت ہے)۔

أبو حنيفة عن أبي سفيان عن الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى مُحْتَبِيًا مِنْ رَمَدٍ كان بعينه۔ (ص:۷۸)

ترجمہ: حضرت حسنؒ (بصری) سے (مرسلاً) مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ میں درد کی وجہ سے گوٹ مار کر نماز ادا کی۔

محتبیاً:

حالت احتباء کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے پنڈلی کو پیٹ کے قریب کرنا اور پھر اس کے بعد کپڑے سے اسے باندھ لینا اس حال میں کہ اسکی سرین زمین پر ہو۔ اور کبھی احتباء کپڑوں کے بجائے دونوں ہاتھوں سے پنڈلیوں کو پکڑ کر ہوتا ہے (عموماً جس جگہ ٹیک لگانے کی جگہ نہیں ہوتی وہاں لوگ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھتے ہیں جیسے ہمارے زمانے میں بھی چند لوگ بیانات سنتے وقت اس طرح بیٹھتے ہیں)۔

حالت احتباء میں نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن ضرورت کے وقت فرض بھی پڑھ سکتے ہیں جیسے کہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بناء پر حالت احتباء میں (گوٹ مار کر) نماز پڑھی تھی۔

باب ماجاء في الإقتداء بالقيام خلف الجالس

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، لما مرض الذي قبض فيه ۔۔۔۔ فجلس النبي صلى الله عليه وسلم عن يسار أبي بكر وكان النبي صلى الله عليه وسلم حذاءه يكبر ويكبر أبو بكر بتكبير النبي صلى الله عليه وسلم الخ (ص:۷۹)

امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟

امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں تو ایسی صورت میں امام قاعد کی اقتداء کر سکتے ہیں۔ یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے۔ لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اور یہی اکثر اہل علم کا مسلک ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل:۔

ا۔ یہی مذکورہ حدیث ان کیلئے دلیل بنتی کی اس حدیث میں واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی۔ یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ (بخاری، ارقام ۹۵ و ۹۶)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

ا۔ امام شعبیؒ کی مرفوع روایت ہے جو مرسلاً مروی ہے۔ ''لایؤمن رجل بعدی جالسا'' کہ کوئی آدمی میرے بعد قاعد کی اقتداء نہیں کرے۔

جواب:۔

اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے لہٰذا آپ کا اس ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کی دلیل:۔

ا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''اذا صلی قاعدا فصلوا قعودا اجمعون'' (ترمذی، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً)

جواب:

ا۔ یہ روایت منسوخ ہے کیونکہ یہ ۵ ہجری کا واقعہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گر کر زخمی ہو گئے تھے اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اور جو حدیث ہم نے پیش کی ہے یہ مرض الوفات کا واقعہ ہے لہٰذا آپ کی پیش کردہ حدیث ہماری مستدل روایت سے منسوخ ہوگی۔

باب ما جاء في رخصة الخروج للنساء

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم عن الشعبي، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في الخروج لصلوة الغدوة والعشاء للنساء فقال رجل إذا يتخذونه دغلا فقال ابن عمر أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول هذا۔ (ص: ۸۱)

ابتداء عورتوں کو مسجد اور عیدگاہ میں جانے کی اجازت تھی بلکہ عیدگاہ میں تو حالت حیض میں بھی جانے کی اجازت تھی اگرچہ نماز میں نہ شریک ہوں جیسا کہ بخاری (۱۳۳/۱) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"إن صلوتها بيتها خير من صلوتها في مسجدي" (اعلاء السنن، ۸۸/۸)

کہ عورت کا اپنے مکان میں نماز پڑھنا بہتر ہے، مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کے بعد بڑی حد تک عورتیں مسجد نبوی میں جانے سے رک گئیں۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر نے زمانے کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع کیا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل"

(بخاری، ۱۲۵/۱)

کہ اگر آج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوتے اور عورتوں کی حالت ملاحظہ فرماتے تو عورتوں کو ہرگز مسجد جانے کی اجازت نہ دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں جانے سے روک دی گئی تھیں اسی طرح اس امت کی بھی عورتیں روک دی جاتیں۔ غور کی بات ہے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس دور میں موجود ہوتیں یا خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی موجود ہوتا تو موجودہ عورتوں کے متعلق کیا رائے قائم کی جاتی۔ علماء کا منع فرمانا ان روایات کی بناء پر ہے محض کسی خود ساختہ دلائل کی بناء پر نہیں۔

باب ماجاء إذا حضر العشاء واقيمت الصلاة

فابدءوا بالعشاء

أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا نودي بالصلاة وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء (ص: ۸۱)۔

اس حدیث کے ظاہر پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھی جائے تو نماز ہوجائے گی۔ لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟

شافعیہ کے نزدیک علت احتیاج ہے یعنی کوئی شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں اسے کھانا ملنے کی امید بھی نہ ہو تو وہ پہلے کھانا کھائے۔ مالکیہ کے ہاں علت قلت طعام ہے یعنی جبکہ کھانا تھوڑا ہو اور نماز کے بعد اپنے کھانے کیلئے کچھ نہ بچنے کا اندیشہ ہو تو پھر یہ حکم ہوگا کہ پہلے وہ کھانا کھالے۔

حنفیہ کے نزدیک علت خشوع وخضوع ہے کہ نماز میں مشغول ہونے سے اگر دل و دماغ کھانے کی طرف لگے رہنے کا اندیشہ ہو تو پھر پہلے کھانا کھایا جائے گا۔ اسی لئے امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: ''لأن يكون طعامي كله صلوة أحب إلي من أن يكون صلوتي كلها طعاما (مرقاة ۲/۶۹) '' یعنی مرقاۃ میں لکھا ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب کہ انسان بھوکا ہو اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا۔

حنفیہ کی یہ تعلیل حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے مؤید ہے۔

باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن جابر بن الأسود أو الأسود بن جابر، عن أبيه: أن رجلين صليا الظهر في بيوتهما على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهما يريان أن الناس قد صلوا ثم أتيا المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة فقعدا ناحية من المسجد وهما يريان أن الصلوة لا تحل لهما فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ورآهما أرسل إليهما فجيء بهما وفرائصهما ترعد مخافة أن يكون قد حدث في أمرهما شيء فسألهما فأخبراه الخبر فقال: إذا فعلتما ذلك فصليا مع الناس واجعلا الأولى هي الفريضة۔

(ص: ۸۱-۸۲)

جو شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں اسے بحیثیت نفل شامل ہو جانا چاہئے۔ حدیث مذکورہ کی بناء پر یہ مسنون ہے۔

اذا فعلتما ذلک فصلیا مع الناس:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کیلئے عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی بھی نماز میں اس طرح ہو کہ اکیلے نماز پڑھ لی پھر جماعت مل گئی تو اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اور مغرب کی نماز چونکہ تین رکعتوں والی ہے اس وجہ سے تین رکعتیں امام کے ساتھ پڑھ لے اور ایک رکعت اپنی طرف سے ملا کر پوری چار کر دے اس لئے کہ نفل کی تین رکعت نہیں ہوتی۔ امام مالکؒ نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک نماز مغرب میں جماعت میں شامل نہ ہو باقی چار نمازوں میں شامل ہو سکتا ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء کی نماز میں جماعت میں شامل ہو سکتا ہے باقی نمازوں میں جماعت میں شمولیت کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں کا نفل مشروع نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا صلیت فی اھلک ثم ادرکت الصلوۃ فصلھا الا الفجر والمغرب" اس حدیث میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا گیا ہے۔اس لئے کہ علت نہی دونوں میں مشترک ہے۔

(معارف السنن ۲/۲۷۰،باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرک الجماعۃ)

۲۔وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نوافل سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں یہ سب حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔اور بقول علامہ عینیؒ کے یہ احادیث متواتر ہیں۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں ہے: "فانما تعلمہ بذالک فصلی مع الامام واجعلہا الاولی ھی الفرض" کہ جب گھر میں نماز پڑھنے کے بعد مسجد میں تمہیں جماعت مل جائے تو تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو کر نماز پڑھو۔ مگر اس ارشاد نبوی ﷺ میں کوئی قید نہیں ہے کہ فلاں وقت پڑھو اور فلاں وقت نہ پڑھو لہٰذا تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔امام مالکؒ تین رکعت نفل نہ ہونے کی وجہ سے مغرب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

جواب:۔

ا۔یہ حدیث مبیح ہے اور نہی کی روایت محرمہ ہے لہٰذا ترجیح روایت محرمہ کو حاصل ہوگی۔

۲۔ہماری پیش کردہ احادیث اس حدیث کیلئے مخصص ہیں لہٰذا اس حدیث کا مصداق صرف ظہر و عشاء ہیں۔

باب ماجاء في الإغتسال يوم الجمعة

أبو حنيفة عن يحيى، عن عمرة عن عائشة قالت: كانوا يروحون الى الجمعة وقد عرقوا وتلطخوا بالطين فقيل لهم: من راح الى الجمعة فليغتسل۔ (ص: ۸۲)

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعے کے دن غسل واجب نہیں بلکہ سنت ہے اہل ظواہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے: ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل''
(ترمذی ۱۱۱/۱)

۲۔حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنا واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة ايام'' (ترمذی ۱۱۱/۱)

قائلین وجوب کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''من أتى الجمعة فليغتسل'' (ترمذی ۱۱۱/۱)

یہ حضرات ''فليغتسل'' کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

۲۔حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ''أن رسول الله ﷺ قال: الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم'' (بخاری ۱۲۰/۱،۱۲۱)

جواب:۔

۱۔غسل کا وجوب شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب عارض ختم ہوا تو وجوب

بھی ختم ہو گئیں اور اس پر دلیل مذکورہ بالا روایتیں ہیں۔

۳۔ جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔

باب في خروج النساء الى المصلى

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عمن سمع ام عطية تقول: رخص للنساء في الخروج الى العيدين حتى لقد كانت البكر ان تخرجان في الثوب الواحد حتى لقد كانت الحائض تخرج فتجلس في عرض الناس يدعون ولا يصلين۔ (ص:۸۵)

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے اور بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن عند الجمہور شابہ کو تو نہ جمعہ وعیدین نیلئے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے اس لئے کہ ان کا نکلنا فتنہ کا سبب ہے۔ اور عجائز کے حق میں اس مفسدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک عدم خروج افضل ہے۔ (معارف السنن ۳۲۶/۴)

آنحضرت ﷺ نے حائضہ عورتوں کو عیدین میں کیوں بلایا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کو احکام سکھلانے اور دعا میں شرکت کیلئے عیدین میں بلایا تھا اس کے علاوہ ظاہرا کوئی مقصد نظر نہیں آتا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور وہ امن کا دور تھا کسی فتنہ کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتوں کو نماز کیلئے آنے کی اجازت تھی لیکن اب چونکہ مسلمانوں کی تعداد بھی کثیر ہے اور فتنہ کا خوف بھی غالب ہے لہٰذا عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: "لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل"

(موطا امام مالك، ماجاء في خروج النساء الى المساجد، بخاري ۱۲۵/۱)

باب التقصير في السفر

أبو حنيفة عن محمد بن المنكدر عن أنس بن مالك قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين۔

(ص: ۸۵۔۸۶)

سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟

حنفیہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا افضل اور اتمام جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں قصر رخصت اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ''الصلوٰۃ أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوٰۃ السفر وأتمت صلوٰۃ الحضر'' (بخاری، ج ۱، ص ۱۴۸)

اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''إن اللہ عز وجل فرض الصلوٰۃ على لسان نبيكم صلى اللہ عليه وسلم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين''

(نسائی، ۱/۲۱۲، کتاب تقصير الصلوٰۃ في السفر)

شوافع کے دلائل:۔

ا۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ''وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوٰۃ'' اس آیت میں ''ليس عليكم جناح'' کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر واجب نہیں ہے۔

جواب:۔

نفی بمعنی النہی کے ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ حج کے بارے میں باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

(مسند دارقطنی ۲/۱۸۹ کتاب الصیام باب القبلۃ للصائم)

جواب:۔

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا ہے اس میں اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

دلیل (۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

جواب:۔

۱۔ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کا کہنا یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

۲۔ حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا، اگر آپ وہاں قصر کرتے تو خطرہ تھا کہ اعراب یہی سمجھتے کہ یہ ہی نماز دو رکعتیں ہیں۔ لہذا آپ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔

باب ما جاء في الوتر سنة أم واجبة؟

أبو حنيفة، عن أبي يعفور العبدي، عن حدثه، عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله زاد كم صلوة وهو وتر۔(ص:۸۶)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ وصاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:۔

۱۔"إن الله زاد کم صلوة وهو وتر" اسی طرح ایک اور روایت میں ہے: "إن الله افترض عليكم وزاد كم الوتر" تو وتر مزید ہے اور پانچ وقت کی نماز مزید علیہ ہے۔

چنانچہ اس حدیث سے وتر کی نماز فرض معلوم ہوتی ہے لیکن خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اس لئے واجب ہے۔

۲۔حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره" اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم سنن میں نہیں ہوتا بلکہ واجبات میں ہوتا ہے۔(دار قطنی ۲/۲۲)

۳۔حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "فأوتروا يا أهل القرآن" یہاں صیغہ امر وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔ اور اہل قرآن سے مراد مسلمان ہیں۔(ترمذی ۱/۱۰۳)

جمہور کے دلائل:۔

۱۔وہ تمام روایات جن میں نمازوں کی تعداد پنج بیان کی گئی ہیں وہ جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔جمہور کہتے ہیں کہ وتر اگر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہوتی۔

جواب:

۱۔ وتر عشاء کی نماز کے توابع میں سے ہے اس لئے اسے مستقل نماز نہیں بنایا گیا ہے۔

۲۔ پانچ کا عدد فرض نمازوں کا ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ترمذی ۱/۱۰۳)

جواب:

۱۔ یہ نفی وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی ہے۔

۲۔ ہم بھی پانچ نمازوں کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر بھی نہیں کہتے ہیں۔

باب ما جاء في ركعات الوتر

أبو حنيفة عن أبي سفيان عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا فصل في الوتر (ص: ۹۵۔۹۶)

وتر کی رکعت کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں وتر کی تین رکعات ہیں ایک سلام کے ساتھ۔ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں عند الحنفیہ جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں البتہ عام طور پر یہ حضرات وتر کی تین رکعت دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بتسع سور من المفصل يقرأ في كل ركعة بثلاث سور

سورتین قل ھو اللہ احد ''(ترمذی،ا/۱۰۶،باب ماجاء فی الوتر بثلاث)

۲۔حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے:''کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الاعلی وقل یا ایھا الکافرون وقل ھو اللہ احد فی رکعۃ رکعۃ''(ترمذی،ا/۱۰۶)

۳۔مسند امام اعظم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:''ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث ''(مسند الامام الاعظم،ص:۹۱)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

وہ تمام روایات جن میں''اوتر برکعۃ ''سے لے کر''اوتر بسبع ''تک کے الفاظ مروی ہیں ائمہ ثلاثہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔

جواب:

روایات میں''ایتار برکعۃ ''سے لے کر''ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ ''تک ثابت ہے۔لہٰذا جن روایات میں''ایتار بسبع ''یا''ایتار باحدی عشرۃ ''یا''ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ ''وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ایتار سے پوری صلاۃ اللیل مراد ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی۔اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ،گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔

تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلام کے ساتھ؟

احناف کہتے ہیں کہ ایک سلام کے ساتھ تھیں اور اس پر دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے حیثیت رکعات پر ذکر کی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعات مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام کے ساتھ تین رکعتیں ادا فرماتے تھے،ورنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایات میں کہیں نہ کہیں ضرور ان دو سلاموں کا ذکر کرتے۔البتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اس عمل کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم میں ان کی روایت ہے: "الوتر رکعۃ من اٰخر اللیل" (مسلم، ۱/۲۵۷) ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کی بناء پر وتر کی تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کرنے کے قائل ہوئے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ "الوتر رکعۃ من اٰخر اللیل" کا مطلب یہ ہے کہ تہجد کی شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنادیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت الگ پڑھی جائے۔ حنفیہ کی مذکورہ توجیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت "الوتر رکعۃ من اٰخر اللیل" (مسلم، ۱/۲۵۷) سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی اس روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی طرح ذکر کیا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی "الوتر رکعۃ من اٰخر اللیل" کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا یعنی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے۔

اسی طرح مذکورہ توجیہ کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔

باب ماجاء في سجدتي السهو قبل السلام أو بعد السلام

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة، أما الظهر وأما العصر فزاد أو نقص فلما فرغ وسلم فقيل له، أحدث في الصلوة أم نسيت؟ قال: أنسى كما تنسون فإذا أنسيتُ فذكروني ثم حول وجهه إلى القبلة وسجد سجدتي السهو وتشهد فيها ثم سلم عن يمينه وعن شماله (ص: ۹۲)

سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں؟

حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السلام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل

السلام، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو پھر بعد السلام ہوگا یعنی "الدال بالدال والقاف بالقاف"۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا اور جہاں بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل کیا جائے گا، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام کیا جائے گا بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا فقيل له: أزيد في الصلوة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلّم" (ترمذی، ۱/۹۰)

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے "لكل سهو سجدتان بعد ما يسلّم" (ابوداؤد، ۱/۱۵۷، باب من نسي ان تشهد و هو جالس)

۳۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: "قال قال رسول الله ﷺ من شك في صلوته فليسجد سجدتين بعد ما يسلّم"

(ابوداؤد، ۱/۱۵۶، باب من قال بعد التسليم)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن بحینہؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا۔

(ترمذی، ۱/۸۹)

۲۔ عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلّى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلّم (ترمذی، ۱/۹۰)

جواب:

۱۔ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

۲۔ ہمارے پاس قولی اور فعلی دونوں احادیث ہیں آپ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں اور قولی احادیث بنسبت فعلی احادیث کے راجح ہوتی ہیں لہٰذا حنفیہ کا مسلک راجح ہوا۔

باب ماجاء في سجود القرآن

أبو حنيفة، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن ابي موسى الأشعري، ان النبي صلى الله عليه وسلم سجدفي ص.(ص:۹۲)

سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

پورے قرآن کریم میں آیات سجدہ تین قسم پر ہیں۔

۱۔ وہ آیات کہ جن میں سجدہ کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کیلئے ہے۔

۲۔ سجدے سے کفار کے انکار کا ذکر ہے اور کفار کی مخالفت واجب ہے۔

۳۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کا ذکر ہے جیسے سورہ مریم میں ہے: "اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا و بكيا" (سورة مريم ۵۸) اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی اقتداء لازم ہے ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل:۔

۱۔ عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم والنجم فلم يسجد فيها. (بخاري ۱:۱۴۶)

جواب:۔

یہاں سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کل چودہ سجدے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعیین میں کچھ اختلاف ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سورۃ "ص" میں سجدہ نہیں ہے سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۃ "ص" میں سجدہ ہے اور سورۃ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "قرء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علی المنبر "ص" فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد و سجد الناس معہ الخ" (ابوداؤد، باب السجود فی ص)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سورۃ ص کا سجدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ امام محمدؒ اپنی موطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لایری فی سورۃ الحج الا سجدۃ واحدۃ الاولی" (موطا امام محمد ص:۱۴۸، باب سجود القرآن)

اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یسجد فی "ص" قال ابن عباس: ولیست من عزائم السجود"

(ترمذی ۱/۱۲۷)

جواب:

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اقوی بالاحتجاج ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ نے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد نسائی میں موجود ہے "سجدها داؤد توبة ونسجدها شكراً"۔

(سنن النسائی ۱/۱۵۲، باب سجود القرآن السجود فی ص)

دلیل (۲)

سورۃ حج کے دوسرے سجدہ کے بارے میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "قلت يا رسول الله! فضلت سورة الحج بأن فيها سجدتين؟ قال: نعم، فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما" (ترمذی ۱/۱۲۸)

جواب:

اس حدیث کا تمام تر مدار "ابن لہیعہ" پر ہے اور "ابن لہیعہ" ضعیف راوی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کل سجدہ ہائے تلاوت گیارہ ہیں۔ سورۃ حج کا دوسرا سجدہ، سورۃ النجم، سورۃ الانشقاق اور سورۃ العلق کے سجدوں کو یہ منسوخ سمجھتے ہیں۔

مسألة كلام في الصلوة

• أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن أبي وائل، عن عبدالله بن مسعودؓ أنه لما قدم من أرض الحبشة سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فلم يرد عليه السلام فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود: اعوذ بالله من سخط الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وما ذاك؟ قال: سلمت عليك فلم ترد علي قال: ان في الصلوة لشغلا، فلا ترد السلام على احد من يومئذ۔ (ص: ۹۲-۹۳)

کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت:۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً ہو یا خطأً، اصلاح صلوۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسد صلوۃ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلام فی الصلوۃ اگر اصلاح صلوۃ کیلئے ہو تو مفسد صلوۃ نہیں۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول حنفیہ

کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیانا ہو یا جہلا عن الحکم ہو تو وہ مفسد صلوۃ نہیں بشرطیکہ قلیل ہو۔ امام احمدؒ سے چار اقوال مروی ہیں: تین قول مذہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں یعنی ہر مذہب کی طرح ایک قول۔ ہے اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسد صلوۃ ہوگا اور اگر یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے پھر بعد میں اسے کسی طرح معلوم ہوا کہ اس کی نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو ایسا کلام مفسد صلوۃ نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو حضرت ذوالیدین رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "اقصرت الصلوۃ ام نسیت یارسول اللہ" کہ نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ ذوالیدین کیا صحیح کہہ رہے ہیں؟ جواب میں انہوں نے ذوالیدینؓ کی تصدیق کی کہ ذوالیدینؓ صحیح کہہ رہے ہیں نماز میں کمی ہوئی ہے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے مزید دو رکعت پڑھائی پھر سجدہ سہو کیا۔ (ترمذی ۱/۹۱)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام اصلاح صلوۃ کیلئے تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذوالیدینؓ کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیانا تھا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات یہ سمجھ کر ہوئی تھی کہ نماز پوری ہوچکی ہے۔

جواب:

یہ واقعہ کلام فی الصلوۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے اس سے آپ حضرات کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ منسوخ ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ "وقوموا للہ قانتین" (سورۃ البقرۃ:۲۳۸) یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں۔

۲۔ مسلم شریف میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "کنا نتکلم فی

الصلوة یکلم الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلوة حتی نزلت "وقوموا لله قانتین" فأمرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام" (مسلم،۱/۲۰۴)

۳۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

ان تمام دلائل کی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ کلام فی الصلوۃ منسوخ ہے اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

باب ماجاء لا یقطع الصلوة شيء

ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن الأسود بن يزيد أنه سأل عائشة عما يقطع الصلوة فقالت: يا أهل العراق! تزعمون أن الحمار والكلب والسنور يقطعون الصلوة، قرنتمونا بهم؟ إدرأوا ما استطعتم! كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وأنا نائمة إلى جنبه عليه ثوب جانبه علي۔ (ص:۹۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نمازی کے سامنے سے عورت، کتا، گدھا وغیرہ کے گزرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق کلب اسود قاطع صلوۃ ہے البتہ عورت وحمار کے بارے میں یہ توقف فرماتے ہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوۃ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "ان رسول الله ﷺ كان يصلي وهي بينه وبين القبلة على فراش اهله اعتراض الجنازة" (بخاری،۱/۵۶)

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "كنت رديف الفضل على أتان فجئنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى، قال: فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم۔ (ترمذی،۱/۷۹)

۳۔ عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقطع

الصلوة شيء (ابوداؤد ۱: ۱۰۲)

امام احمدؒ اور اہل ظاہر کی دلیل:

ا۔حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اذا صلی احدکم ولیس بین یدیہ کآخرة الرحل او کواسطة الرحل قطع صلوته الکلب الاسود والمرأة والحمار۔ (ترمذی ۱: ۷۹)

جواب:

ا۔قطع سے قطع خشوع صلوة مراد ہے۔

۲۔مذکورہ بالا احادیث سے یہ منسوخ ہے۔

باب ما جاء في صلوة الكسوف

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد اللّٰه قال: إنكسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فقام رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فخطب فقال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات اللّٰه، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فصلوا واحمدوا اللّٰه وكبروه وسبحوه، حتى تنجلي أيتهما إنكسفت ثم نزل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وصلى ركعتين۔ (ص: ۹۲)

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرف میں یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہوگیا اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔

صلوة الکسوف کی شرعی حیثیت:۔

جمہور اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض اس کے وجوب کے بھی قائل ہیں جبکہ امام مالکؒ اسے بمنزلہ جمعہ کا درجہ دیتے ہیں۔ (معارف السنن ۵: ۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ صلوة کسوف عام نمازوں کی طرح ہیں لہذا اس موقع پر دو رکعتیں

معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں صلوۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو رکوع کئے جائیں گے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت قبیصہ بن مخارق ہلالیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "فاذا رأیتم من ذلک شیئا فصلوا کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموھا"
(نسائی ۱/۲۱۹)

یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کچھ دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسے تھوڑی دیر پہلے تم نے ابھی فرض نماز پڑھی تھی، حدیث پاک میں "کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموھا" سے فجر کی نماز مراد ہے اور اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں ہے کہ صلوۃ کسوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کے وقت ادا کی تھی (بخاری ۱/۱۴۳) لہذا تھوڑی دیر پہلے پڑھی جانے والی نماز سے فجر کی نماز ہی مراد ہوگی۔ اور فجر کی نماز میں ایک رکوع ہوتا ہے اس طرح حنفیہ کی بات صحیح ثابت ہوگئی کہ صلوۃ کسوف میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی روایت ہے ان میں دو رکوع کی تصریح ہے۔

جواب:۔

یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدۂ شکر کی طرح رکوعات مستقلہ تھے، اور ان کی ہیئت عام نمازوں کے رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان کو شمار کر کے ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا

باب ما جاء في صلاة الاستخارة

ابو حنيفة عن محمد بن ... عن يحيى عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن. (ص:۲۰۱)

استخارہ دو جانبوں میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے بشرطیکہ دونوں جانب امر مباح میں سے ہو۔ واجب اور مندوب کے کرنے اور حرام و مکروہ کے ترک کیلئے استخارہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے استخارہ کر سکتے ہیں۔ (معارف السنن ۴/۲۷۸)

کسی کو جب بھی کوئی اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز جیسے نفل پڑھے کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔ جب استخارہ کے اندر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا اور صدق دل سے اپنے پروردگار سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا تو یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی رہنمائی اور مدد نہ کرے۔

احادیث مبارکہ میں استخارہ کی ترغیب و تعلیم کا ذکر تو ہے لیکن یہ بات کہیں موجود نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے استخارہ کے بعد رہنمائی اور مدد کی صورت کیا ہوگی۔ لیکن علماء و صلحاء کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ دل اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر استخارہ کے بعد بھی تذبذب کی کیفیت رہے تو بار بار استخارہ کیا جائے جب تک دل کسی ایک جانب مطمئن نہ ہو کوئی قدم نہ اٹھایا جائے۔ (معارف الحدیث ۳/۳۲۵)

باب ماجاء في صلوة الضحى

أبو حنيفة، عن الحارث، عن أبي صالح، عن أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة وضع لأمته ودعا بماء فغسله عنه ثم دعا بثوب واحد فصلى فيه، زاد في رواية: متوشحا ...... قال أبو حنيفة: وهي الضحى.

(ص۹۵-۹۶)

صلوٰۃ الضحیٰ چاشت کی نماز کو کہتے ہیں تہجد کی طرح اس کی بھی کوئی تعداد مقرر نہیں ہے، دو رکعت سے لے کر بارہ رکعات تک جتنی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ چاشت کی نماز کو صلوٰۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اگرچہ عرف عام میں ست رکعات بعد المغرب کو صلوٰۃ الاوابین کہا جاتا ہے۔

صلوٰۃ الضحیٰ کی شرعی حیثیت:۔

اکثر شوافع اسے سنن راتبہ میں شمار کرتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ اسے مستحب کہتے ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى حتى نقول: لا يدع ويدعها حتى نقول: لا يصلي" (ترمذی ۱۰۸/۱)

لا تجعلوها قبورا کا مطلب:

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلوا في بيوتكم ولا تجعلوها قبورا۔ (ص۹۹)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قبرستان ذکر و اذکار سے خالی ہوتے ہیں اس طرح اپنے گھروں کو نہ بناؤ بلکہ اپنے گھروں میں عبادت نافلہ کا اہتمام کرو تاکہ تمہارے گھر میں برکتیں نازل ہوں۔ (انوار المحمود ص۲۰، ادارۃ القرآن کراچی)

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: ألحد للنبي صلى الله عليه وسلم وأخذ من قبل القبلة ونصب عليه اللبن نصبا (ص۱۰۲)

قبر کی دو قسمیں ہیں: لحد، شق

لحد:۔ بغلی قبر کو کہتے ہیں جسے پہلے صندوق کی طرح کھودتے ہیں پھر ایک طرف کھودتے ہیں اور یہ سخت زمین میں بنائی جاتی ہے جیسے مدینہ کی زمین۔

شق:۔ صندوقی قبر کو کہتے ہیں جسے صندوق کی طرح بالکل سیدھا کھودا جاتا ہے اور یہ نرم زمین میں بنائی جاتی ہے۔

خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم:

ابو حنیفۃ عن علقمۃ بن مرثد و حماد انہما حدثاہ عن عبداللہ بن بریدۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: کنت نہیتکم عن القبور ان تزوروہا فزوروہا ولا تقولوا ھجرا۔ (ص: ۱۰۶)

ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لعن اللہ زوارات القبور" (مشکوۃ المصابیح ۱/۱۵۴) ان دو حدیثوں کی وجہ سے اس مسئلہ میں عورتوں کیلئے زیارت قبور کی اجازت ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں: بعض حضرات نے مخالفت کو صرف مردوں کے حق میں منسوخ مان کر عورتوں کے حق میں ممانعت کو بدستور باقی مانا اور موجب لعنت قرار دیا ہے۔ اور بعض علماء نے ممانعت کو عورتوں کے حق میں بھی بدستور منسوخ مان کر ان کیلئے زیارت قبور کو فی نفسہٖ جائز قرار دیا ہے لیکن عورتیں اگر زیارت قبور کیلئے قبرستان جائیں تو اس میں دوسرے مفاسد کثیر ہیں مثلاً بے پردگی ہوگی، قبور کو دیکھنے کے بعد خاص کر جبکہ وہ ان کے اعزہ و اقارب، اولاد، والدین، شوہر وغیرہ کی قبریں ہوں بے صبری کے ساتھ چلا کر روئیں گی، اگر وہ بزرگوں کی قبریں ہوں تو وہ مختلف بدعات کریں گی غرض شرکیات اور دیگر محرمات میں مبتلا ہوں گی جیسا کہ عامۃً اولیاء اللہ کے مزارات پر بہت سے مقامات پر ہوتا ہے۔ اس لئے عورتوں کو زیارت قبور کیلئے جانے سے منع فرماتے ہیں کہ ایک مستحب کی خاطر کسی ناجائز چیز کو برداشت نہیں کیا جا سکتا اور جن مردوں کا حال بھی عورتوں کی طرح ہو ان کو بھی منع کیا جائے گا۔

البتہ علامہ شامی فرماتے ہیں: "فلا باس اذا کن العجائز ویکرہ اذا کن

شواب كحضور الجماعة في المساجد، وهو توفيق حسن" (رد المحتار ۲/۴۴۳)

کہ بوڑھی عورتوں کیلئے اجازت ہے اور جوان عورتوں کیلئے جس طرح عام نمازوں کیلئے مساجد میں آنا مکروہ ہے اسی طرح زیارت قبور کیلئے آنا بھی مکروہ ہے اور اسی قول کو علامہ شامی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

نیز بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت اس وقت ہوگی جبکہ وہ باپردہ ساتر ہ ہوں اور محرم ساتھ ہو اور کسی فتنہ کا خوف بھی نہ ہو ورنہ بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت نہیں ہوگی۔

زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پیر کی جانب؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: "بأن الزائر من قبل رجلي المتوفى لا من قبل رأسه" (رد المحتار ۲/۴۴۳)

کہ زیارت کرنے والا میت کے سر کی جانب کھڑے ہو کر زیارت نہ کرے بلکہ پیر کی جانب کھڑا ہو۔

کتاب الزکوۃ

زکوۃ کے لغوی معنی "طہارت" اور "پاکیزگی" کے آتے ہیں اور زکوۃ کو زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوۃ کے نکالنے سے بقیہ مال پاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ایک معنی "نماء" یعنی بڑھوتری کے بھی آتے ہیں اس لئے کہ زکوۃ ادا کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: الركاز الذي ركزه الله تعالى في المعادن الذي يثبت في الأرض. (ص: ١٠٦)

"رکاز" میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک حدیث کو سمجھنا ضروری ہے جو کہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "العجماء جرحها جبار والمعدن جبار والبئر جبار وفي الركاز الخمس" (ترمذی ج۱، ص۱۴۴)

"عجماء" کے معنی حیوان کے اور "جبار" کے معنی "ہدر" کے ہیں یعنی اگر کوئی حیوان کسی کو مار کر زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہیں۔

"المعدن جبار" حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی زخم آ جائے تو اس کا خون ہدر ہے۔ صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں یہ تشریح حنفیہ نے کی ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوۃ یعنی خمس وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوگا۔

"البئر جبار" یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس کا خون بھی ہدر ہے۔

"رکاز" لفظ مرکوز کے معنی میں ہے یعنی اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن

کی گئی ہو اس میں مدفون خزانہ بھی داخل ہے۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ "رکاز" میں خمس ہوگا اختلاف اس پر ہے کہ "رکاز" کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے اور اس پر خمس ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک شامل نہیں ہے اور اس پر کچھ بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالے سے لکھا ہے کہ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانے کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے (لسان العرب ۵/۲۲۳) نیز علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"فی الرکاز الخمس قیل: وما الرکاز یا رسول اللّٰہ؟ قال: الذھب الذی خلق اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت" (عمدۃ القاری ۹/۱۰۳، باب فی الرکاز الخمس)

اس کے علاوہ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ "المعدن جبار" اس کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکاۃ نہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پاک کے اندر معدن اور رکاز کو جدا جدا ذکر کیا گیا ہے اس لئے یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لہذا معدن رکاز میں داخل نہیں ہے اور اس پر زکاۃ بھی نہیں ہے اگر معدن رکاز میں داخل ہوتا تو پھر اسے علیحدہ بیان نہیں کیا جاتا۔

جواب:۔

۱۔ "المعدن جبار" کی یہ تفسیر کہ "معدن پر زکوۃ نہیں" حدیث پاک کے سیاق وسباق کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث کے اس جملے سے پہلے اور بعد میں بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے اس وجہ سے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ "معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہدر ہے"۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی اور اصطلاحی معنی:۔

صوم لغۃً امساک کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں "ھو الامساک عن المفطرات الثلاثۃ نھارا مع النیۃ" (البنایہ شرح الہدایہ ۳/۳)

مفطرات ثلاثہ سے مراد کھانا، پینا اور جماع ہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یقول اللہ تعالیٰ: کل عمل ابن آدم لہ الا الصیام فھو لی وانا اجزی بہ۔(ص:۱۰۷)

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ابن آدم کے تمام اعمال اس کے واسطے ہیں سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہیں اور میں خود اس کا بدلہ عطا کروں گا۔

اس حدیث پاک کا مقصد روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے۔

"فھو لی" اور "الصوم لی" کا کیا مطلب ہے؟ عبادات تو تمام اللہ کیلئے ہیں پھر کیا خصوصیت ہے کہ روزہ کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی؟

اس کی متعدد توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ دیگر عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ہے۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم احب العبادات الیّ والمقدم عندی"

۳۔ "الصوم لی" میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت تعظیم کیلئے ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" حالانکہ تمام گھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

"انا اجزی بہ":

روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے کہ جس کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی مطلع

نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے۔ حافظ صاحبؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ "کراماً کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا تو "انا اجزی بہ" کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ روزہ کا بدلہ بلا واسطہ ملائکہ کے ہم خود عطا کریں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کا بدلہ میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔ یہ تمام توجیہات فتح الباری "باب فضل الصوم" میں موجود ہیں۔

عن ام هانی قالت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مامن مومن جائع یوما فاجتنب المحارم ولم یاکل مال المسلمین باطلا إلا أطعمه الله تعالیٰ من ثمار الجنة۔ (ص: ۲۰۱)۔

حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو بھی مومن دن بھر بھوکا رہے اور حرام کاموں سے اجتناب کرے اور مسلمانوں کا مال باطل طریقے سے نہ کھائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھل کھلائیں گے۔

حدیث پاک میں "جائع یوما" سے روزہ دار مراد ہے اور اگر کوئی آدمی ویسے ہی بھوکا رہا اور حرام کام (مثلاً غیبت، چوری وغیرہ) سے بچا رہا تو یہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔ دونوں احتمال ہیں اور اس دوسرے احتمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب بغیر روزہ کے بھوکا رہنے اور حرام کام سے بچنے پر باری تعالیٰ یہ فضائل عطا فرمائیں گے تو جو شخص روزہ رکھ کر ان منہیات سے بچے گا تو باری تعالیٰ اس کو کتنے زیادہ انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ اور اس شخص کا مقام غیر روزہ دار سے یقیناً بلند و بالا ہوگا۔

باب ماجاء فی صوم یوم عاشوراء

أبو حنیفة، عن ابراهیم، عن أبیه، عن حمید بن عبدالرحمن الحمیری، عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لرجل من اصحابه یوم عاشوراء مُر قومك فلیصوموا هذا الیوم، قال: إنهم قد طعموا، قال: وإن كانوا قد طعموا۔ (ص: ۲۰۱)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے

اسے رکھا کرتے تھے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ صوم یوم عاشوراء صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے فرض تھا یا نہیں؟

امام اعظم ابوحنیفہ "فرماتے ہیں کہ یہ پہلے فرض تھا پھر صیام رمضان کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔ (عمدۃ القاری ۱۱/۱۱۸)

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ پہلے سنت تھا اور صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صرف استحباب رہ گیا اور ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے۔ پھر چونکہ صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صوم یوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہیں ہوگا۔

ابو حنيفة، عن الهيثم، عن موسى بن طلحة عن ابن الحوتكية، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أُتِيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرنب، فلم أصحابه، ما كلوا وقال للذي جاء بها مالك لا تأكل منها، قال اني صائم، قال: وما صومك؟ قال: تطوع، قال: فهلا البيض۔ (ص:۱۰۷۔۱۰۸)

فهلا البيض: ایام بیض چاند کے مہینہ کی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخ کو کہتے ہیں۔ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ان تاریخوں میں چاند مکمل و روشن ہوتا ہے اس لئے ان ایام کو ایام بیض کہتے ہیں۔ گویا کہ اس کی روشنی کو سفیدی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

باب ما جاء في الأذان بالليل

ابو حنيفة، عن عبدالله، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن بلالا ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم فانه يؤذن وقد حلّت الصلوة۔ (ص:۱۰۸)

اس حدیث پاک میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن

خزیمہ اور طحاوی کے حوالے سے حضرت انیسہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو۔

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور بات دراصل یہ ہے کہ ابتداءً ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ رات کے وقت اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت اذان دیتے تھے لیکن جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بینائی کمزور ہوگئی اور ایک دو مرتبہ انہوں نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو صبح کے وقت اذان پر۔ اس لئے کہ ابن ام مکتومؓ نابینا تھے انہیں خود صبح کے ہونے کا علم نہیں ہوتا تھا بلکہ جب لوگ "اصبحت اصبحت" کہتے تھے تو اس وقت یہ اذان دیتے تھے۔

فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان وقت سے پہلے دی جاسکتی ہے اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں ہے لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا کرلیا تو اعادہ لازمی ہوگا۔ جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا"

(ابوداؤد ج ۱ ص ۹۰، باب فی الاذان قبل دخول الوقت)

۲۔ بیہقی کی روایت ہے: "انه صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر" (اعلاء السنن جلد ۲، باب ان لا یؤذن قبل الفجر)

۳۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "قالت ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر" (مصنف ابن ابی شیبہ جلد ۱، باب من کرہ ان یؤذن قبل الفجر)

۳۔ قیاس کے لحاظ سے بھی احناف کا مسلک نہایت مضبوط و مستحکم ہے اسلئے کہ یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل:۔

ا۔ ان حضرات کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ دلیل یہی مسند امام اعظمؒ والی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ رات کو اذان دیتے تھے۔ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے بھی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

جواب:۔

ا۔ حضرت بلال بےشک رات کے وقت سحری کی اذان دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد رسالتؐ میں بھی اذان باللیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا اور جن روایات میں اذان باللیل کا ذکر ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

۲۔ پورے ذخیرۂ احادیث میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ہے کہ جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفاء کا ذکر ہو۔ لہٰذا ائمہ ثلاثہ کا حضرت بلالؓ کے رات کے وقت اذان دینے والی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟

حنفیہ نوافل کیلئے اذان کو مشروع نہیں مانتے ہیں اس لئے حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا ہوتا تھا (آثار السنن ص: ۵۵ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ)

چنانچہ حدیث باب کا یہ جملہ "فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم" بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

باب ما جاء في الحجامة للصائم

أبو حنيفة، عن أبي السوار ويقال له أبو السوداء وهو السلمي، عن ابن سادر، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بالقاحة وهو صائم. (ص:١٠٨)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک مفسد صوم ہے اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم صائم" (ترمذی،۱/۱۶۲)

۲۔ "أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم" (بخاری،۱/۲۶۰)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت بھی جمہور کی دلیل ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "أفطر الحاجم والمحجوم" (سنن ترمذی،۱/۱۶۰)

جواب:

۱۔ حدیث پاک میں "أفطر" "كاد أن يفطر" کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے۔ "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوسے گا تو اس کے حلق میں خون جانے کا خطرہ ہے۔ اور "محجوم" کو اس لئے کہ اسے حجامت کرانے کی وجہ سے کمزوری ہو جاتی ہے پھر وہ مجبوراً روزہ توڑ دیتا ہے۔

۲۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے تو ان دونوں کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہوجانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (طحاوی، باب الصائم یحتجم)

۳۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جسے حنفیہ نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت جو مسند میں ہے: عن انس قال: احتجم النبی ﷺ بعد ما قال: أفطر الحاجم والمحجوم۔ (مسند الامام الاعظم، ص ۱۰۸)

یہ روایت بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے منسوخ ہونے پر واضح ہے۔

باب ما جاء في الصوم في السفر

أبو حنيفة عن الهيثم بن حبيب الصيرفي عن أنس بن مالك قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان من المدينة إلى مكة فصام حتى أتى قديدا فشكا الناس إليه الجهد، فأفطر، فلم يزل مفطرا حتى أتى مكة۔ (ص ۱۱۰)

اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

امام اعظم ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر شدید مشقت کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ امام احمد کے نزدیک سفر میں افطار افضل ہے چاہے مشقت کا خوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا ناجائز ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"ان شئت فصم وان شئت فافطر" (ترمذی،۱/۱۵۲)

۲۔عن ابی سعید الخدری قال: کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فمنا الصائم ومنا المفطر۔ (ترمذی،۱/۱۵۲)

مذکورہ دونوں روایتوں کے علاوہ وہ تمام روایتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سفر میں روزہ رکھنا ثابت ہے جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

۱۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"لیس من البر الصوم فی السفر" (بخاری،۱/۲۶۱)

اہل ظاہر کی دلیل:۔

۱۔حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھا ہوا تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا ہوا تھا کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ لوگوں پر روزہ بہت بھاری ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ آپ روزہ دار ہیں اسی لئے وہ بھی روزہ دار ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد پانی منگوا کر پیا اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہے تھے پھر لوگوں میں سے بعض نے روزہ ختم کر دیا اور بعض روزہ دار رہے جب یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی کہ بعض لوگوں نے روزہ ختم نہیں کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"اولئک العصاۃ"

(ترمذی،۱/۱۵۱)

اہل ظاہر حدیث پاک کے اس جملہ"اولئک العصاۃ" سے استدلال کرتے ہوئے

سفر میں روزہ رکھنے کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

جواب:

۱۔ یہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو اور آپ کی پیش کردہ ترمذی والی روایت میں تصریح ہے کہ لوگوں پر روزہ کی وجہ سے سخت مشقت تھی اور جہاں تک صحیح بخاری والی روایت کی بات ہے سو وہ بھی ایسے آدمی کے بارے میں ہے کہ جس پر روزہ بہت بھاری ہو رہا تھا اور اس کی برداشت سے باہر تھا تو اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر یہ ارشاد فرمایا۔ لہٰذا یہ دونوں روایتیں جمہور کے خلاف حجت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ سفر میں ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں روزہ نہ رکھنے کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے افطار جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں شافعیہ جائز کہتے ہیں۔ شافعیہ اس بارے میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد روزہ افطار کا ذکر ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ مجاہدین کیلئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے اگرچہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہٰذا حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقعہ پر جہاد کیلئے تشریف لے جا رہے تھے اور اس پر دلیل ترمذی میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے "قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مر الظهران فآذننا بلقاء العدو فأمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعين"

(ترمذی ۱/۲۹۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر، سفر جہاد تھا۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور فتح القدیر میں

بھی اس بات کی صراحت موجود ہے کہ غازی روزہ رکھ کر افطار کر سکتا ہے جبکہ اسے ضعف کا خوف ہو۔ (الہندیہ ۱/۲۰۸، فتح القدیر ۲/۲۷۹)

باب ماجاء في كراهية الوصال في الصيام

ابو حنيفة عن عدی، عن ابی حازم، عن ابی الشعثاء عن ابی هريرة ان النبی ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت۔ (ص ۱۱۰)

صوم وصال:۔

اس روزہ کو کہتے ہیں جس میں صائم رات دن کچھ نہ کھائے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع کیا ہے البتہ بعض صوفیاء کرام شیخ کیلئے اس کی اجازت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ممانعت امت کی شفقت کیلئے ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ کرام نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بھی تو صوم وصال کا اہتمام فرماتے ہیں تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "ان ربی يطعمنی ويسقينی" کہ بے شک میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشک

ابو حنيفة عن عبد الملك، عن قزعة: عن ابی سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ثلاثة ايام التشريق وبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام اليوم الذی يشك فيه من رمضان (ص ۱۱۰)

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھتا ہے کہ شاید آج کا دن رمضان سے ہو اور کہیں چاند نظر نہ آیا ہو تو تمام ائمہ کے ہاں یہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو کسی خاص دن میں نفل روزہ رکھنے کا عادی ہے اور پھر اسی

تھا کہ وہ دن شک میں تھا یعنی شعبان آ گیا تو ایسا شخص روزہ رکھ سکتا ہے۔ اس کیلئے اس میں کوئی کراہت نہیں ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں نیت نفل روزہ رکھنا چاہتا ہے تو امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک عوام کیلئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے اس لئے کہ خواص خالص نفل کی نیت سے روزہ رکھ سکتے ہیں اور شکوک و وساوس سے بچ سکتے ہیں لیکن عوام کیلئے ان سے بچنا ناممکن ہے اسی بنا پر صوم یوم الشک کے دن بنیت نفل روزہ رکھنے کی ان کے لئے اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صوم یوم الشک کی ممانعت آئی ہے اور کہتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

کتاب الحج

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی:۔

حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
(کنز الدقائق، کتاب الحج ص: ۷۲)

حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوئی؟

اس بارے میں کئی اقوال ہیں ۵، ۶، ۸، ۹ لیکن جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت ۹ ھ میں ہوئی ہے۔ (فتح الباری، باب وجوب الحج وفضلہ ۳/۳۰۰)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، کے ہاں حج کی فرضیت علی الفور ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے ہاں اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کی پہلی روایت جو کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ہے وہی دونوں روایتوں میں اصح ہے علامہ ابن نجیمؒ نے بحر کے اندر لکھا ہے کہ امام صاحب کا علی الفور والا قول اصح ہے۔ (البحر الرائق ۲/۵۳۲)

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے اور دوسری علی التراخی کی۔
(معارف السنن ۶/۲۲۸)

ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ ایک بندے پر حج فرض ہوا اور وہ اس پر قدرت رکھنے کے باوجود تاخیر کرتا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک یہ شخص گناہگار ہوگا اس لئے کہ یہ تارک وجوب ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شخص گناہگار نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور افضل ہے نہ کہ واجب۔

جہاں تک تعلق اور اداء کی بات ہے تو اس بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی حج علی الفور ہے یا علی التراخی حج اداء ہو جائے گا۔

باب ماجاء في ميقات الاحرام

أبو حنيفة عن زيد أبي أسامة قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: قام رجل من الناس فقال يا رسول الله من أين المهل؟ قال: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة ويهل أهل العراق من العقيق ويهل أهل الشام من الجحفة ويهل أهل نجد من قرن۔

(ص: ١١١)

احرام باندھنے کیلئے پانچ میقات متعین ہیں۔

۱۔ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ

۲۔ اہل شام کیلئے جحفہ

۳۔ اہل نجد کے لئے قرن

۴۔ اہل یمن کیلئے یلملم

۵۔ اہل عراق کیلئے ذات عرق

پہلے چار کے بارے میں سب متفق ہیں کہ ان کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے البتہ پانچویں کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ مگر امام شافعی اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت مسلم میں ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذات عرق ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ابوداؤد، نسائی اور طحاوی میں ہے۔ اس میں

بھی اس بات کی تصریح ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذات عرق ہے۔

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت اور اس کے بعد آنے والی روایت جس میں حضرت عمر بن خطابؓ کے خطبہ کا ذکر ہے یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔ جمہور کی پیش کردہ روایات میں اگرچہ اکثر روایت ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی بناء پر حجت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے دور حکومت میں کوفہ اور بصرہ فتح ہوا تو وہاں کے لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور میقات کے بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ اہل نجد کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن کو میقات مقرر کیا ہے اور قرن کو اگر ہم اپنا میقات مقرر کرتے ہیں تو یہ ہم پر شاق گزرتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے وہاں کے رہنے والوں کیلئے ذات عرق کو میقات مقرر کیا۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو میقات حضرت عمرؓ نے مقرر کیا ہے۔

جواب:۔

۱۔ ابن قدامہؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائلین کو ذات عرق کی تحدید معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔

۲۔ علامہ بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آنے والے لوگ تھے ان کے ایک طرف نجد تھا اور دوسری طرف عراق اس وجہ سے ان کو شک ہوا کہ ہم احرام قرن سے باندھیں گے یا ذات عرق سے۔ اس شک کی بناء پر ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا تو حضرت عمرؓ نے ذات عرق کی ان کیلئے تعیین فرمائی۔

حاصل یہ کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کی تعیین حدیث مرفوع سے ہوئی ہے اور نجد وعراق کے درمیان رہنے والوں کیلئے اس کی تعیین حضرت عمرؓ نے فرمائی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "المحرم اذا لم یجد ازارا فلیلبس السراویل" (سنن ترمذی ۱/۱۷۱)

یہ حضرات اس حدیث سے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محرم جب ازار نہ ہو تو پاجامہ پہن سکتا ہے۔

جواب:۔

۱۔ یہ حدیث لبس بعد الفتق پر محمول ہے یعنی شلوار کو پھاڑ کر ازار بنا کر پہنے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے۔

پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سراویل کے پھاڑنے میں اضاعت مال ہے۔ لیکن ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے اور جیسے کہ آپ نے ان کی خفین کو ایسے پہننا جائز نہیں بلکہ اس طرح کاٹنا چاہئے کہ وہ ٹخنوں سے نیچے ہو جائیں تو جیسے ان کے کاٹنے میں اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل میں بھی اضاعت نہیں۔ (معارف السنن ۶/۳۳۶)

حالت احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟

جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے جسم کی خوشبو لگانا بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس کی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے یا اس خوشبو کا اثر باقی رہے۔ (عمدۃ القاری ۹/۱۵۶)

امام مالکؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک محرم کیلئے احرام سے پہلے بھی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ ان حضرات کی دلیل مسند امام اعظم میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے نیز اسی طرح شرح معانی الآثار (۱/۳۰۸، ۳۱۱، باب الطیب عند الاحرام) میں بھی ان کے مسلک پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کی دلیل:۔

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ان یحرم" (بخاری ۱/۲۰۹، مسلم ۱/۳۷۸)

اس کے علاوہ دیگر روایتیں بھی ہیں جو جمہور کے مسلک پر صریح ہیں اسی وجہ سے جمہور اس کے استعمال کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

باب ما جاء في أكل الصّيد للمحرم

أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله قال: تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال، فيأكله المحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم حتى ارتفعت أصواتنا، فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: فيما تتنازعون؟ فقلنا: في لحم صيد يصيده الحلال فيأكله المحرم، فقال: فأمرنا بأكله۔ (ص: ۱۱٤)

محرم کیلئے خشکی کا شکار حرام ہے اس لئے کہ قرآن میں ہے: "يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم"

اور اگلی آیت میں ہے: "أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما" (سورۃ المائدۃ: آیت ۹٦)

اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اسے اشارہ کیا ہو پھر بھی محرم کیلئے اس شکار کا کھانا بالاتفاق حرام ہوگا۔ البتہ اگر محرم کی اعانت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کیلئے ایسے شکار کے کھانے کے بارے میں حنفیہ مطلق جواز کے قائل ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر غیر محرم نے محرم کیلئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کیلئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (معارف السنن: ۶/ ۳۲۰)

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں غیر محرم تھا میں نے شکار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت جو کہ محرم تھی

ان میں سے بعض نے اس شکار کو کھایا اور بعض نے کھانے سے انکار کیا، پھر جب یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تم لوگوں نے اس شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی اس شکار میں کچھ مدد کی تھی؟ تو صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "انما هي طعمة اطعمكم الله" اور اس کے کھانے کی اجازت دے دی۔ (مسلم، ۱/۳۸۱)

اگر اس میں صائد کی نیت کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے سوال کیا تھا اسی طرح حضرت ابوقتادہؓ سے بھی سوال کرتے کہ آپ نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ کہیں ان صحابہ کو جو کہ محرم ہیں ان کو کھلانے کی غرض سے تو شکار نہیں کیا تھا؟

اور بخاری (۱/۲۴۹ و ۳۲۵) کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ نے اس حمار وحشی کا شکار خود کھانے کی غرض سے نہیں بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے کی غرض سے کیا تھا۔ نیز روایات کے ظاہر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "عن النبي ﷺ قال: صيد البر لكم حلال وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصد لكم" (ترمذی، ۱/۱۷۳)

جواب:

۱۔ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً قوی ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں "مطلب" متکلم فیہ راوی ہے اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: "المطلب لا نعرف له سماعا عن جابر" (ترمذی، ۱/۱۷۳)

۲۔ یہ حدیث منقطع ہے جبکہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث میں نہ کوئی کمزور درجہ کا راوی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا انقطاع ہے۔

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "او تصیدتم" کے معنی یہ ہیں: "او تصید باصطیادکم او اشارتکم او دلالتکم"۔

حضرت ابو قتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟

شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا سب سے بہتر جواب حضرت ابو سعید الخدریؓ کی حدیث میں ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قتادہؓ کو بعض علاقوں سے زکوۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا۔ لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت ابو قتادہؓ بھی مل گئے اشکال کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ (عمدۃ القاری، ۱/۱۶۷)

علامہ بنوریؒ اس جواب کے بارے میں فرماتے ہیں: "هذا اقوى من كل ما قيل في حل هذا الاشكال لأنه صرح به في نفس الحديث"

(معارف السنن، ۶/۴۴۳)

باب ماجاء في تزويج المحرم

● أبو حنيفة، عن سماك، عن ابن جبير، عن ابن عباس قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة بنت الحارث وهو محرم. (ص: ۱۱۴)

حنفیہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح اور انکاح دونوں جائز ہے البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے تک جائز نہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج

ميمونة وهو محرم" (سنن ترمذي،١٧٢/١)
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت عثمانؓ کی روایت ہے:"إن المحرم لا ينكح ولا ينكح"
(سنن ترمذی،١٧١/١)

٢۔حضرت ابورافعؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں:"تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول فيما بينهما" (ترمذی،١٧٢/١)

٣۔یزید بن الاصم حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں "قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال" (مسلم،٤٥٣/١)
جواب:

ا۔حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث"إن المحرم لا ينكح ولا ينكح" یہ کراہیت پر محمول ہے اور یہ کراہیت بھی اس شخص کیلئے ہوگی جو نکاح کرنے کے بعد اپنے اوپر قابو نہ پا سکے اور اپنی منکوحہ سے وطی کرلے۔جیسے کہ بیع وقت الندا مکروہ ہے لیکن منعقد ہو جاتی ہے۔
اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی صورت میں نکاح کیا تھا اور ان حضرات نے ان روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ خود حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی مروی ہے جو کہ صاحب معاملہ ہیں۔
اور حنفیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں ہے کہ بحالت احرام نکاح ہوا تھا۔
حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح:۔
ا۔یہ روایت اصح ما فی الباب ہے اور اس بارے میں کوئی روایت سنداً اس کے برابر نہیں ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ جن کی صحت کا اعتراف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کیا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ معارف السنن میں علامہ بنوریؒ نے لکھا ہے کہ تیس سے زائد فقہاء تابعینؒ اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (معارف السنن ۶/ ۳۵۰ و ۳۵۱)

۴۔ اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ طبقات ابن سعدؒ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں مقام سرف پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے پھر عمرہ سے واپس ہوتے ہوئے مقام سرف میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بناء کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو چکے تھے۔ (طبقات ۸/ ۱۳۲، ۱۳۵، فی ترجمہ میمونہؓ)

۵۔ یزید بن الاصمؓ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے جسے طبقات میں ابن سعدؒ نے بیان کیا ہے۔ (طبقات ۸/ ۱۳۳، فی ترجمہ میمونہؓ)

باب ماجاء في الحجامة للمحرم

أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم. (ص: ١١٤)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ پچھنے لگانے کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، اگر پچھنے لگوانے کیلئے بال کاٹے گئے تو پھر کفارہ یعنی فدیہ ادا کرنا ہوگا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک بلا ضرورت شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم

(سنن ترمذی ۱/ ۱۷۱)

نیز مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا حدیث بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ اس حدیث کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں اور ان کی مستدل روایات وہ ہیں جسے عمدۃ القاری میں علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے جن میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ کی روایت پیش پیش ہے۔ (عمدۃ القاری، ۱۰/۹۳:)

یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ تمام بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں امام مالکؒ کے ہاں بھی ممانعت نہیں ہے۔

باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أبو حنيفة، عن يحيى بن أبي حيّة أبي جناب، عن هاني بن حزيله، عن ابن عمر قال: تَقَضَّنَا معهٗ بن عرفات فلما نزلنا جمعاً اقام فصلّينا المغرب معه ثم تقدّم فصلّى ركعتين ثم دعا بماء، فصبّ عليه ثم أوى إلى فراشه، فقعدنا ننتظر الصلوة طويلاً ثم قلت يا أبا عبدالرحمن الصلوة فقال: أيّ الصلوة؟ فقلنا العشاء الاخرة فقال: اما كنت صلّى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد صلّيتُ۔

(ص:۱۱۹)

حج کے موقع پر جمع بین الصلاتین دو مرتبہ مشروع ہے:

ا۔ عرفات میں ظہر اور عصر کی نماز ظہر کے وقت میں، یہ جمع تقدیم ہے۔

۲۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز عشاء کے وقت میں، یہ جمع تاخیر ہے۔

حنفیہ کے ہاں جمع بین الصلاتین عرفات میں مسنون اور مزدلفہ میں واجب ہے۔ البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں میں مسنون ہے۔ (فتح الملہم، ۳/۲۸۷)

عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:

عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے

بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

۲۔امام مالکؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

۳۔امام احمدؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں:

۱۔امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

۲۔امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں ہوں گی۔حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ اور شیخ ابن ہمامؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۳۔امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو اذانیں اور دو اقامتیں ہوں گی۔

۴۔امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو اقامتیں بغیر اذان کے ہوں گی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔عرفات میں جمع بین الصلاتین میں ایک اذان اور دو اقامتیں ہونے کے بارے میں حنفیہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہیں "ثم اذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر" (مسلم ۱/۳۹۷)

کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کی۔"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہونے کے بارے میں حنفیہ ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کیا۔ نیز اسی روایت کے ایک طریق میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کرنے کے بعد فرمایا: "صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا" (ابوداؤد، کتاب المناسک، ١٩٢/١، باب الصلوٰۃ بجمع)

٢۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاۃ المغرب وصلاۃ العشاء بالمزدلفۃ باذان واحد واقامۃ واحدۃ" (نصب الرایہ ٦٩/٣)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

ا۔ ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ یہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ (بخاری ١/ ٢٢٧)

جواب:۔

ا۔ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مغرب کی نماز کے بعد کھانا کھایا پھر عشاء کی نماز پڑھی۔ لہٰذا یہاں دو نمازوں کے درمیان فصل پایا گیا اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اذانین کے قائل نہیں۔ اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے انہیں جمع کرنے کیلئے اذان دی گئی ہوگی۔ (عمدۃ القاری ١٠/ ١٢، ١٥)

٢۔ مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

امام احمدؒ کی دلائل:۔

ا۔ عن ابن عمر قال: جمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع کل واحدۃ منھما باقامۃ۔ (بخاری ١/ ٢٢٧)

اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: "ولم ینادفی واحدۃ منھما"

جواب:۔

ا۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے اور ان سے کئی صورتیں اذان اور اقامت کے بارے میں منقول ہیں اور ان سب صورتوں کو درست سمجھتے تھے لہٰذا مضطرب روایتوں سے استدلال صحیح اور صریح روایتوں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

دلیل (۲):

امام احمد رحمہ اللہ عرفات میں جمع بین الصلاتین میں دو اقامتوں کے ہونے پر حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔

جواب:۔

ا۔ موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔

أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها

أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن الصُّبَي بن معبد قال: أقبلتُ من الجزيرة حاجاً فمررتُ بسلمان ابن ربيعة وزيد بن صوحان وهما مُنيخان بالعذيب، قال: فسمعاني أقول لبيك بعمرة وحجة، فقال: أحدهما هذا الشخص أضل من بعيره وقال الآخر: هذا أضل من كذا وكذا. قال: فمضيت حتى إذا قضيت نسكي، مررت بأمير المؤمنين عمرؓ فأخبرته، كنت رجلا بعيد الشقة قاصي الدار اذن الله لي في هذا الوجه فأحببتُ أنْ أجْمَعَ عمرة إلى حجة فأهللت بهما جميعا ولم أنس فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان فسمعاني أقول لبيك بعمرة وحجة معاً فقال أحدهما هذا أضل من بعيره وقال الآخر هذا أضل من كذا وكذا، وقال: تصنَّعتَ ماذا؟ قال: مَضَيتُ فطُفْتُ طوافاً لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك ثم بقيت حراما أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكي، قال: هُديتَ لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم(ص: ١٢١و١٢٢)

حج تین قسم پر ہے:

۱۔ افراد

۲۔ تمتع

۳۔ قران

حج افراد..... صرف حج کی نیت سے احرام باندھے پھر افعال حج ادا کرنے کے بعد واپس آ جائے۔

حج تمتع:۔ پہلے عمرہ کیلئے احرام باندھے اور جب افعال عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جائے پھر یوم الترویہ کو حج کیلئے احرام باندھے۔

حج قران:۔ ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کے افعال ادا کرے، یہ حج قران

ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمتع جس میں سوق ہدی نہ ہو وہ سب سے افضل ہے پھر افراد پھر قران۔

احناف کے دلائل:۔

۱۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یھاجر حجۃ بعدما ھاجر معھا عمرۃ"

(ترمذی ۱/۱۶۸، باب ماجاء کم حج النبی ﷺ)

یہ الفاظ اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا یہاں قران کی تعیین ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أبو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنھم" الخ۔ (ترمذی ۱/۱۶۹، باب ماجاء فی التمتع)

اس حدیث میں بھی تمتع سے قران مراد ہے۔

۳۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أھلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجۃ"

(شرح معانی الآثار ۱/۳۷۱، باب ما کان النبی ﷺ بہ محرما فی حجۃ الوداع)

یہ قولی روایت قران کے بارے میں صریح ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قران فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج" (ترمذی ۱/۱۶۹، باب ماجاء فی إفراد الحج)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج و أفرد أبو بکر و عمر و عثمان" (ترمذی ۱/۱۶۹، باب ماجاء فی إفراد الحج)

جواب:۔

۱۔قارن کیلئے ہر طرح سے تلبیہ پڑھنا صحیح ہے لہٰذا جس نے "لبیک بحجۃ" سنا اس نے افراد سمجھ کر روایت کر دیا اور جس نے "لبیک بحجۃ و عمرۃ" سنا تو اس نے قران سمجھ کر سے قران روایت کر دیا۔ لیکن اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج، حج قران ہی تھا۔

۲۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے بعض صحابہؓ نے حج افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قران کیا تو اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران تو کیا تھا لیکن ان کی تمنا تھی کہ وہ تمتع من غیر سوق الہدی کریں، اسی بنا پر تمتع من غیر سوق الہدی سب سے افضل ہوگا۔

جواب:۔

۱۔اہل عرب میں یہ بات مشہور تھی کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے بعد لوگوں کو احرام کھولنے کا حکم دیا تو اکثر لوگوں نے اسے ناپسند سمجھتے ہوئے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پاک تمتع کے افضل ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ ان کے خیال باطل کی تردید کیلئے تھا۔

افضلیت قران کی وجوہ ترجیح:۔

۱۔افراد کی تمام احادیث فعلی ہیں لیکن قران کی فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

۲۔قران میں بنسبت تمتع اور افراد کے مشقت زیادہ ہے اس وجہ سے بھی قران افضل ہوگا۔

۳۔ قران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں تعداد زیادہ ہیں۔

۴۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افراد مروی ہے ان سے قران بھی مروی ہے لیکن ایسے صحابہ کرامؓ کافی ہیں جن سے صرف قران مروی ہے افراد نہیں۔

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قارن چار طواف کرے گا۔ اولاً طواف عمرہ کرے گا جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد طواف قدوم کرے گا جو کہ سنت ہے۔ پھر طواف اضافہ یا طواف زیارت جو کہ رکن حج ہے اس کے بعد حج کی سعی ہوگی بشرطیکہ یہ طواف قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، پھر طواف وداع کرے گا جو کہ واجب ہے۔

احناف کے ہاں اگر کوئی شخص طواف عمرہ میں طواف قدوم کی نیت کرلے تو اسے الگ طواف قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں ہی تحیۃ المسجد کی نیت کر لے تو اس کی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں قارن کا طواف قدوم بھی ادا ہو جائے گا بشرطیکہ طواف عمرہ کرتے ہوئے اس نے نیت کی ہو۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں۔ طواف قدوم، طواف زیارت اور طواف وداع۔ ان حضرات کے نزدیک قارن طواف عمرہ الگ سے نہیں کرے گا بلکہ طواف اضافہ میں اس کا تداخل ہو جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے کہ حضرت صُبَی بن معبدؓ سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعت ماذا؟" تو حضرت صبی نے جواب دیا: "مضیت فطفت طوافاً لعمرتی وسعیت سعیاً لعمرتی ثم عدت ففعلت مثل ذلک ثم بقیت حراماً اصنع کما یصنع الحاج حتی اذا قضیت اخر نسکی" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُدیت لسنة نبیك محمد ﷺ"۔ (مسند الامام الاعظم، ص:۱۲۸)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرتہ وحجتہ طوافین وسعی سعیین"
(دار قطنی ۲۶۳/۱، باب المواقیت)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لهما طوافا واحدا. (ترمذی، ج ۱، باب ما جاء ان القارن يطوف طوافا واحدا)

نیز اس طرح کا مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ (بخاری، ۲۲۱/۱، مسلم ۳۸۶/۱)

جواب:۔

۱۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے ہیں۔ اس لئے اس طرح کے مضمون کی احادیث کی تاویل کی جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی حدیث اور اس مضمون کی دیگر احادیث جو مروی ہیں ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے طواف زیارت مراد ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

اور حنفیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے۔ اور حنفیہ کی توجیہ راجح ہے اس لئے کہ اس توجیہ سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

وفي رواية عن الصبي بن معبد قال: كنت حديث عهد بنصرانية فقدمت الكوفة أريد الحج في زمان عمر بن الخطاب فأهل سلمان وزيد بن صوحان بالحج وحده وأهل الصبي بالحج والعمرة فقالا: ويحك تمتعت وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة. (ص: ۱۲۲)

قد نهى رسول الله ﷺ عن المتعة:

متعہ سے مراد تمتع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کرنے سے منع فرمایا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ یہ حضرات تمتع کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تمتع سے منع کرنا یہ "ترمذی" میں "باب ما جاء فی التمتع" کے تحت روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا یہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ (بخاری ۱/۲۱۲، مسلم ۱/۴۰۲، میں یہ روایتیں موجود ہیں)

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی حج تمتع سے منع کرنے کی وجہ:

ان کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کیلئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اس توجیہ کی تائید مسلم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "فافصلوا حجكم من عمرتكم فانه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم" (مسلم ۱/۳۹۴)

اور حنفیہ کے ہاں بھی یہ صورت افضل ہے۔

أبو حنيفة عن عبد الله عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على بعير أورق إلى سواد وهو الناقة القصوى متقلدا بقوس متعمما بعمامة سوداء من وبر۔ (ص ۱۲۶)

سیاہ عمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟

سفید عمامہ پہننا افضل اور سنت سے ثابت ہے امام حاکمؒ نے اپنی "مستدرک" میں ایک روایت نقل کی ہے: "ثم أمر عبد الرحمن بن عوف يتجهز سرية بعثه عليها وأصبح عبد الرحمن قد اعتم بعمامة من كرابيس سوداء فأدناه النبي ﷺ ثم نقضه وعممه بعمامة بيضاء وأرسل من خلفه"

(مستدرک علی الصحیحین ۴/۵۸۳، دار الکتب العلمیہ)

اس روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو سفید عمامہ پہنایا ہے۔

اسی طرح ملا علی قاری نے مرقاۃ میں امام نووی کا قول نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی مواظبت اور شمائل سفید عمامے پر دال ہے۔

چنانچہ ملا علی القاری رقمطراز ہیں

"بأن تلبسي وتطيب غالب النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون إنما هو البياض ثم قال الصحيح أنه يلبس البياض دون السواد" (مرقاة، ۲۹۶/۳)

نیز شرح مسلم میں علامہ نووی لکھتے ہیں:

"ولكن الأفضل البياض" (شرح مسلم للنووی، ۴۴۲/۱)

کہ سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامی "رد المحتار" میں لکھتے ہیں کہ سفید عمامہ استعمال کرنا مستحب ہے۔ (رد المحتار، ۳۵۸/۶)

اسی طرح "نظامت الفتاوی" میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات (حالت حضر) میں سفید عمامہ ہی استعمال کرتے تھے اور حالت سفر و جہاد کی حالت میں سیاہ عمامہ استعمال کرتے تھے۔

لہٰذا سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔ نیز سیاہ عمامہ بھی متعدد صحیح روایات سے ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے استعمال میں اگر نیت سنت پوری کرنے کی ہو تو بہت بہتر ہے۔ لیکن صرف کالے عمامے ہی کو سنت کہنا یا صرف سفید ہی کو سنت کہنا مناسب نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں۔

کتاب النکاح

لغت میں نکاح کے معنی ضم اور وطی کے آتے ہیں۔ وطی ضم کا ذریعہ ہے بعد میں لفظ نکاح کا تزویج پر اطلاق ہونے لگا کیونکہ تزویج ہی میاں بیوی میں ملنے کا سبب ہوتی ہے۔

لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وطی کے لئے؟

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک لفظ نکاح عقد میں حقیقت ہے اور وطی میں مجاز۔

(اوجز المسالک ۹/۱۱۵)

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک لفظ نکاح معنی وطی میں حقیقت ہے اور عقد میں مجاز۔ شوافع کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (فتح الباری ۹/۱۲۷)

نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عبادات میں شامل ہے اور شافعیہ اسے مباحات میں شامل کرتے ہیں۔ (فتح القدیر ۳/۱۹۸، ۱۰۱)

مالکیہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں ایک یہ کہ نکاح "قوت" میں سے ہے، قوت اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے اور نکاح بھی ایسی چیز ہے کہ اس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح تفکہات کی قبیل سے ہے اور اس کا استعمال اگر کیا جائے تو اچھی بات ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔

تخلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

فرائض کے بعد آدمی کیلئے تخلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟ حنفیہ اور حنابلہ نکاح کو افضل کہتے ہیں اس کے برخلاف شوافع تخلی للنوافل کو افضل قرار دیتے ہیں۔

(المغنی لابن قدامہ ۷/۴)

نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟

جمہور کے نزدیک نکاح کرنا سنت ہے، البتہ داؤد ظاہری، علامہ ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علماء کے درمیان مذکورہ اختلاف عام حالات کے اعتبار سے ہے جبکہ زنا وغیرہ میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو، لیکن عند التوقان سب کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، سوائے شافعیہ کے کہ یہ حضرات عند التوقان بھی وجوب کے قائل نہیں صرف مستحب کہتے ہیں۔

(شرح مسلم للنووی،۱/۴۴۸،کتاب النکاح،باب استحباب النکاح)

داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" (سورۃ النساء:۳)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ "فانکحوا" امر کا صیغہ ہے، لہٰذا نکاح کرنا واجب ہوگا۔

جواب:۔

ا۔ امر ہر جگہ وجوب کیلئے نہیں آتا، نیز آیت کریمہ کا سیاق وسباق بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح واجب نہیں ہے۔

دلیل (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"

(بخاری ۲/۷۵۷)

اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

جواب:۔

ا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وعید اس شخص کیلئے بیان فرمائی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اعراض کرتا ہو، اور اگر کوئی شخص سنت سے اعراض نہیں کرتا اور نکاح صرف اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اسے نکاح کی ضرورت اور حاجت نہیں تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہوگی۔

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن مرثد، قال: تذاكر الشؤم في الدار والفرس والمرأة، فشؤم الدار أن تكون ضيقة لها جيران سوء، وشؤم الفرس أن تكون جموحا وشؤم المرأة أن تكون عاقرا، زاد الحسن بن سفيان سيئة الخلق عاقرا وفي رواية إن يكن الشؤم في شئ ففي الدار والمرأة والفرس۔

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے:

۱۔عورت
۲۔گھر
۳۔گھوڑا

جبکہ دوسری احادیث میں بدفالی سے نہی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی۔لہٰذا دونوں قسم کی احادیث میں تعارض ہوا۔

علماء نے اس تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے ہیں بہتر جواب یہ ہے کہ یہ کلام بناء بر فرض وتقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی چنانچہ مسند امام اعظم میں مذکور روایت "إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس" سے بھی اس جواب کی تائید ہوتی ہے۔

باب ماجاء في استئمار البكر والثيب

أبو حنيفة عن شيبان بن عبد الرحمن عن يحيى بن أبي كثير عن المهاجر بن عكرمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنكح البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تزوج البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تنكح البكر حتى تستأمر وإذا سكتت فهو إذنها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن. (ص: ١٢٦)

حکم النکاح بعبارۃ النساء:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا اور نہ ہی عبارت نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے نیز عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، باکرہ ہو یا ثیبہ انعقاد نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعبیر ضروری ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح عبارت نساء کے ساتھ ولی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ عورت آزاد، عاقلہ اور بالغہ ہو البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

(الھدایۃ ۲/۳۱۳، باب فی الاولیاء والاکفاء)

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہی ہے، البتہ امام صاحبؒ کی حسن بن زیاد سے جو روایت مروی ہے اس میں ہے کہ عورت اگر کفو میں نکاح کرے گی تو منعقد ہو جائے گا اور غیر کفو میں درست نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی روایت راجح اور مفتی بہ ہے، قاضی خانؒ نے اسی روایت کو اصح کہا ہے نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: "ھذا اقرب الی الاحتیاط"

(تبیین الحقائق ۲/۱۱۷)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت جمہور کے مطابق یعنی بلا ولی مطلقاً عدم جواز، بعد میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کرلیا تھا، یعنی جواز فی غیر الکفو، آخر میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی ظاہر الروایۃ والی روایت کی طرف رجوع کرلیا تھا یعنی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت میں یہ ہے کہ "نکاح بغیر ولی" ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ ان کی دوسری روایت میں ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کرلیا تھا یعنی امام محمدؒ بھی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

حاصل یہ کہ بغیر ولی کے نکاح بعبارۃ النساء منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، یہی امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی اسی روایت

کی طرف رجوع منقول ہے۔
جمہور کے دلائل:۔
ا۔حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"لا نكاح إلا بولي"(ترمذی ۱/۲۰۸)
جواب:۔
ا۔یہ حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے۔
۲۔"لا" نفی کمال کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح تو ہوجاتا ہے لیکن کمال تب آتا ہے جب ولی بھی شریک ہو۔
دلیل (۲):
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"ایما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل"(ترمذی ۱/۲۰۸)
جواب:۔
ا۔یہ حدیث ضعیف ہے۔
۲۔"فنكاحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا اور "باطل" غیر مفید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:"ربنا ما خلقت هذا باطلا" اس آیت کریمہ میں باطل غیر مفید کے معنی میں مستعمل ہے۔
۳۔مذکورہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جب عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی روایت پر ہے۔(فتح القدیر ۳/۱۵۷)
حنفیہ کے دلائل:۔
ا۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"(سورۃ البقرۃ:۲۳۲)

اس آیت کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارات نساء سے منعقد ہو جاتا ہے یہ استدلال اشارۃ النص سے ہے۔

اور اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں یہ استدلال عبارۃ النص سے ہے۔

۲۔ "فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف" (سورۃ البقرۃ ۲۳۴)

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں عدت گزارنے کے بعد نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فعلن في انفسهن" کے الفاظ اس پر واضح ہیں کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

۳۔ "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" (البقرۃ ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

"الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها"

(ترمذی ۱/۲۱۰)

"ایم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ اس سے صرف ثیبہ مراد لیتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی ۱/۴۵۵)

حنفیہ کہتے ہیں کہ "الایم" سے اگر صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی ہمارا استدلال صحیح ہے اس لئے کہ کم سے کم ثیبہ کے بارے میں تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح عبدالرحمٰن کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا۔

(طحاوی ۲/۱۰، باب النکاح بغیر ولی عصبہ)

یہ نکاح بچی نے نہیں ولی نے کیا تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"ولایتِ اجبار" کی بحث:۔

اس حدیث کے تحت ولایت اجبار کا مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک "ولایت اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل ہے اور اگر عورت ثیبہ ہے تو صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل نہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر و کبر پر ہے یعنی ولی کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے کبیرہ پر نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حاصل یہ کہ صغیرہ باکرہ پر سب کے ہاں بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں اور کبیرہ باکرہ پر امام شافعی کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے امام شافعی کے نزدیک نہیں۔ پہلی دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ (فتح القدیر ۳/۱۶۱)

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنها الصموت" (ترمذی ۱/۲۱۰)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد پاک میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا حکم ایک بیان کیا ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: "أن جارية بكرا أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم" (ابوداؤد ۱/۲۸۵، ۲۸۶)

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ چنانچہ اس روایت کی صحت کا اعتراف کرتے ہوئے حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں: "رجالہ ثقات" (فتح الباری ۹/۱۹۶)

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"الأیم أحق بنفسها من ولیها" (ترمذی ۱/۲۱۰)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایم" سے مراد ثیبہ ہے اور حدیث پاک کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے لہٰذا باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

جواب:۔

۱۔ "ایم" سے مراد بلا شوہر والی عورت ہے اور "ایم" کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ باکرہ جس کا شوہر نہیں ہے اور کبیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ مفہوم مخالف حنفیہ کے ہاں حجت نہیں ہے۔

باب ما جاء فی المتعة

أبو حنیفة، عن الزهري: عن أنس أن النبي صلى الله علیه وسلم نهى عن المتعة۔ (ص: ۱۲۴)

متعہ کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ مذکورہ روایت میں بھی اسی حرمت کا بیان ہے۔

روافض کے نزدیک متعہ کا رتبہ:۔

اہل تشیع اور روافض کے نزدیک متعہ حلال ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ترین عبادت بھی ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ متعہ کرتا

ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؓ کے درجہ برابر ہو جاتا ہے اور اگر کوئی دو مرتبہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسنؓ کے برابر ہو جاتا ہے ۔اور اگر کسی نے تین مرتبہ کیا تو اس کا درجہ حضرت علیؓ کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے اور جس نے چار مرتبہ کیا تو اس کا درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ)۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب "تفسیر منہاج الصادقین" میں ملا فتح اللہ کاشانی نے جو کہ ان کا مجتہد ہے مذکورہ روایت فضائل متعہ بیان کرتے ہوئے نقل کی ہے اور اس روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "من تمتع مرۃ کان درجتہ کدرجۃ الحسین، ومن تمتع مرتین فدرجتہ کدرجۃ الحسن، ومن تمتع ثلاث مرات کان درجتہ کدرجۃ علي بن أبي طالب ومن تمتع أربع مرات فدرجتہ کدرجتي"

(منہاج الصادقین:۴۹۳)

جمہور کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"والذین ھم لفروجھم حافظون ۝ إلا علی أزواجھم أو ما ملکت أیمانھم فإنھم غیر ملومین ۝ فمن ابتغی وراء ذلک فأولئک ھم العادون"(سورۃ المعارج:۲۹،۳۰،۳۱)

باری تعالیٰ نے ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ جماع کی اجازت دی ہے ایک ازواج اور دوسری باندیوں کے ساتھ۔ ان قسموں کے علاوہ سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سرکش اور باغی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وإن خفتم ألا تقسطوا في الیتامیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدۃ أو ما ملکت أیمانکم"(سورۃ النساء،۲)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح اور ملک یمین کی اجازت دی گئی ہے نہ کہ متعہ کی اس لئے کہ متعہ ان دونوں سے خارج ہے۔ وہ اس طرح کہ زوجہ کیلئے میراث، طلاق، عدت اور اس نکاح سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ عورت متعہ میں ان میں سے

کسی چیز کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ دوسرے باندی سے اس طرح فارق ہے کہ باندی فروخت کر سکتے ہیں اور متعہ والی عورت کو فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ جمہور کے پاس متعہ کی حرمت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کی بنا پر جمہور متعہ کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں۔

روافض کی دلیل:-

فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما (سورۃ النساء:۲۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى"

(الجامع لاحکام القرآن للقرطبی، ج۵، ص۱۳۰)

روافض کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ، اجل اور اجرت تینوں کا ذکر ہے اور اسی کا نام متعہ ہے لہٰذا متعہ قرآن سے ثابت ہے۔

جواب:-

قرآن پاک کی اس مذکورہ آیت کے سیاق وسباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روافض کا اس آیت کریمہ سے متعہ کا اثبات کرنا سراسر باطل ہے۔ چنانچہ اس آیت سے پہلی والی آیت "حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الخ" سے باری تعالیٰ محرمات کا بیان کر رہے ہیں۔ اس کے بعد متصل آیت "وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين" سے ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حلال اور جائز ہے پھر اس کے بعد "فما استمتعتم به منهن" سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ان مذکورہ حلال عورتوں سے نکاح کرو تو ان کو مہر بھی دو۔ خلاصہ یہ کہ آیت کے سیاق وسباق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ "فما استمتعتم به" سے کسی مستقل چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کلام پر تفریع اور اس کا تتمہ ہے۔

آپ کی پیش کردہ آیت میں "اجورهن" بالاتفاق "مهورهن" کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں دیگر مقامات میں بھی اجر کا لفظ مہر کے لئے استعمال ہوا ہے

جیسے "فانکحوھن باذن أھلھن وآتوھن أجورھن" (سورۃ النساء: ۲۵) اور "لا جناح علیکم أن تنکحوھن إذا آتیتموھن أجورھن" (سورۃ ممتحنۃ: ۱۰)

۳۔ آپ کی پیش کردہ قرأت قرأت شاذہ ہے اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابتدائے اسلام میں جو متعہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا!

جن روایتوں میں متعہ کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی۔ اس متعہ سے مراد نکاح موقت ہے نہ کہ روافض والا متعہ اس لئے کہ روافض والا متعہ یہ زنا ہے اور زنا کی اجازت اسلام میں کبھی نہیں دی گئی، اس لئے کہ نکاح موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اسی طرح اس میں استبراء بھی ہوتا ہے اور ولی کی اجازت بھی ہوتی ہے۔ اور روافض کے متعہ میں مذکورہ چیزیں نہیں ہوتی ہیں۔ ان وجوہات کی بناء پر روافض کا متعہ زنا ہوگا نہ کہ نکاح موقت۔ اور ابتدائے اسلام میں جو متعہ تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا نہ کہ روافض والا متعہ۔

نیز جس طرح شراب اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں رہی اسی طرح نکاح موقت یا متعہ کی حرمت کے نزول کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے جواز کا ثبوت بعض روایات میں ملتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ درِاصل ان کی طرف یہ نسبت ان کے اقوال شاذہ کی بنیاد پر ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رجوع بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "وإنما روی عن ابن عباس شیء من الرخصۃ فی المتعۃ، ثم رجع عن قولہ حیث أخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (ترمذی ۱/۲۱۳، باب ما جاء فی نکاح المتعۃ)

أبو حنیفۃ عن نافع، عن ابن عمر قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر عن المتعۃ۔ .... أبو حنیفۃ عن الزھری: عن رجل من

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة، وفي رواية عام الفتح .... أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وعن متعة النساء (ص ۱۲۴)

حرمت متعہ کے زمانے سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق:۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے لیکن اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ کب اور کس موقع پر منسوخ ہوا؟

بعض روایات سے غزوہ خیبر، بعض سے فتح مکہ، بعض سے غزوہ اوطاس، بعض سے غزوہ تبوک اور بعض روایات سے حجۃ الوداع میں اس کی حرمت کا اعلان معلوم ہوتا ہے۔

تبوک والی روایات ضعیف ہیں اس وجہ سے قابل اعتبار نہیں البتہ حجۃ الوداع والی روایات صحیح ہیں لیکن حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پہلے ہی کر دیا تھا، چونکہ مسلمانوں کا حجۃ الوداع کے موقع پر بہت بڑا مجمع تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ اور غزوہ اوطاس فتح مکہ کے متصل بعد ہوا تھا اس وجہ سے بعض راویوں نے فتح مکہ کے بجائے غزوہ اوطاس کا ذکر کر دیا۔ (فتح الباری ۹/۱۷۰)

اب غزوہ خیبر اور فتح مکہ والی روایات رہ جاتی ہیں۔ تو اس بارے میں علامہ نووی لکھتے ہیں کہ متعہ کی حرمت اولاً خیبر میں ہوئی، اس کے بعد فتح مکہ کے موقع پر تین دن کیلئے یہ مباح قرار دیا گیا اور تین دن کے بعد ہمیشہ کیلئے اسے حرام قرار دے دیا گیا اس طرح اس میں دو مرتبہ نسخ ہوا۔ اسی تفصیل کے بعد علامہ نووی نے اسی توجیہ کو راجح قرار دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی ۱/۴۵۰)

باب ما جاء في العزل

أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة والأسود أن عبد الله بن مسعود سئل عن العزل قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو أن شيئا أخذ الله ميثاقه استودع صخرة لخرج۔(ص: ۱۲٤ و ۱۲۷)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کرتے وقت مرد فرج سے باہر انزال کرے، علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک عزل حرام ہے اس کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک عزل جائز ہے۔

جمہور کی دلیل:۔

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "كنا نعزل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل" (بخاری ۲/۷۸۴)

یعنی اگر عزل حرام ہوتا تو اس کی حرمت قرآن میں نازل ہو جاتی لیکن جب حرمت نہیں نازل ہوئی تو پھر عزل جائز ہوا۔

ظاہریہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت جذامہ بنت وھب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق ارشاد فرمایا: "ذلك الوأد الخفي" (صحیح مسلم، ۱/۴۶۶)

"وأد" کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ عزل خفیہ طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔

جواب:۔

۱۔ بعض حضرات نے اس روایت کو منسوخ قرار دیا ہے۔

۲۔ بعض حضرات نے اس روایت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا ہے یعنی عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب متفق ہیں کہ باندی سے آقا بلا اجازت عزل کر سکتا ہے لیکن اگر باندی کسی کے نکاح میں ہو تو پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور کے نزدیک آقا سے اجازت ضروری ہے یعنی آقا کی اجازت کافی ہوگی باندی سے اجازت لینا ضروری نہیں اس کے برخلاف صاحبینؒ کہتے ہیں کہ باندی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شادی شدہ باندی سے عزل کیلئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔

(فتح الباری ۹/۲۸۳، فتح القدیر ۳/۴۲۹)

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

ابو حنیفة، عن حماد بن أبی سلیمان، عن ابراھیم، عن الأسود، عن عمر ابن الخطاب أن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: الولد للفراش وللعاھر الحجر۔

(ص ۱۳۷)

علامہ سیوطیؒ اور اکثر محدثینؒ نے اس حدیث کو احادیث متواترہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ اس روایت کو بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایت کرتے ہیں۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۸۳)

"حجر" سے مراد کیا ہے؟

بعض حضرات نے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدعیه" اور بعض نے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری ۱۲/۳۶) لیکن روایت میں حجر سے رجم کے معنی کی طرف بھی

اشارہ مقصود ہے۔

فراش کی قسمیں:۔

فراش تین قسم پر ہیں:

۱۔ فراش قوی

۲۔ فراش متوسط

۳۔ فراش ضعیف

فراش قوی:۔ یہ منکوحہ کا فراش ہے اس میں نسب بلا دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی بھی نہیں ہوتا الا یہ کہ زوج لعان کرے۔

فراش متوسط:۔ یہ ام ولد کا فراش ہے اس میں مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کیلئے کافی ہے۔ البتہ نسب کی نفی سے بغیر لعان کے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان ضروری نہیں ہے۔

فراش ضعیف:۔ یہ عام باندیوں کا فراش ہے اس میں نسب ثابت کرنے کیلئے دعویٰ ضروری ہے بغیر دعویٰ کے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب ضروری ہے۔ (فیض الباری ۱۸۹/۳، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات)

حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے پھر بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ دونوں کی بعد مسافت سے ملاقات نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حدیث میں ہے ”الولد للفراش“ اور یہ فراش قوی ہے۔

(البحر الرائق ۱۶۹/۴، باب ثبوت النسب)

كتاب الرضاع

باب ماجاء قليل الرضاعة وكثيرها سواء في التحريم

ابو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، قليله وكثيره.

(ص:۱۳۷ و ۱٤۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک رضاعت قلیل ہو یا کثیر اس کی ہر مقدار محرم ہے، امام احمدؒ کی مشہور مقدار بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور یہ پانچ بھی متفرق اوقات میں اور سیر ہو کر ہونا ضروری ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "واُمّھٰتکم اللاتی ارضعنکم" (سورۃ النساء:۲۳)

اس آیت کریمہ میں قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق رضاعت کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے اور کتاب اللہ پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی صحیح نہیں۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ما كان الحولين وإن كانت مصة واحدة فهي تحرم"۔ (موطا امام محمد، باب الرضاع)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات،

فنسخ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك" (ترمذی ۱/۲۱۸)

جواب:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔

۲۔ ممکن ہے کہ یہ نسخ عہد نبوی کے آخر میں ہوا ہو جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس نسخ کا علم نہ ہوا ہو۔

كتاب الطلاق

طلاق کے لغوی معنیٰ "رفع القید" کے آتے ہیں اور اصطلاح شرع میں نکاح کی قید کے رفع کرنے کو طلاق کہتے ہیں۔ (فتح الباری، ۹/۳۴۳)

احناف کے نزدیک طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ آدمی ایسے طہر میں عورت کو طلاق دے جس میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو اور اس کے بعد اسے عدت گزارنے کیلئے چھوڑ دے اور کوئی طلاق اسے دوبارہ نہ دے۔ اسے طلاق احسن کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے پھر دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے۔ اس صورت کو طلاق حسن کہتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق احسن اور حسن دونوں طلاق سنت میں شامل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق سنت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو اور پھر اس کی عدت گزرنے دے، یعنی یہ حضرات صرف طلاق احسن کو طلاق سنت کہتے ہیں۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن رجل، عن ابن عمرؓ أنه طلق امرأته وهي حائض، فعيب ذلك عليه، فراجعها، فلما طهرت من حيضتها طلقها واحتسب بالتطليقة التي كان أوقع عليها وهي حائض۔ (ص: ١٤٤)

حنفیہ، مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دیا تو اس طلاق سے رجوع کرنا واجب ہے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب

ہے۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۱۳۵)

حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلہ میں رجوع کے وجوب پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اس روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طلاق کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: "مرہ فلیراجعھا" (بخاری ۲/۷۹۰)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امر وجوب کیلئے ہے اس وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کے بعد رجوع کرنا واجب ہوگا۔ البتہ شوافع اور حنابلہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

حالت حیض میں طلاق دینے کا حکم:۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اگر دے دی تو واقع ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف محقق ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم، علامہ ابن حزم اور روافض کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(زاد المعاد ۵/۲۲۱، حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض)

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: "حسبت علی بتطلیقة" (بخاری ۲/۷۹۰)

اس روایت میں تصریح ہے کہ انہوں نے جو اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تھی وہ معتبر بھی گئی اور اسے شمار بھی کیا گیا۔

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کی دلیل:۔

۱۔ سنن ابو داؤد کی روایت ہے: "طلق عبد اللہ بن عمر امرأته وهي حائض علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسأل عمر رسول اللہ صلی اللہ

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ترمذی ۱/۲۱۹)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: كان زوج بريرة عبداً فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يخيرها۔

(ترمذی، ۱: ۲۱۹)

دونوں فریق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں چونکہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے واقعہ سے متعلق ہے ایک کو اسود حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسری کو عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں روایتوں میں تعارض ہے اس لئے کہ اسود روایت کرتے ہیں ”کان زوج بریرۃ حرا“ اور عروہ روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بریرۃ عبداً“

جواب:۔

۱۔آپ کی پیش کردہ روایت میں ”ولو کان حرا لم یخیرھا“ کا جملہ حدیث کا جزء نہیں ہے بلکہ یہ عروہ کا قول ہے جیسا کہ سنن نسائی کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔

۲۔اسود کی روایت راجح ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو تین راویوں نے روایت کیا ہے اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

عروہ سے دو متعارض روایات مروی ہیں، ایک میں زوج بریرہ کے آزاد ہونے کا ذکر ہے اور دوسرے میں غلام ہونے کا ذکر ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک میں زوج بریرہ کے حر ہونے کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان کے برخلاف اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس میں زوج بریرہ کے صرف آزاد ہونے کا ذکر ہے۔ لہٰذا اسود کی زوج بریرہ کے حر ہونے کے متعلق جو روایت ہے وہ راجح ہوگی۔ (بذل المجہود ۱/۳۴۲)

باب ماجاء في المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الاسود قال: قال عمر بن الخطاب: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت، المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة. (ص: ۱۴۶)

لا ندري صدقت ام كذبت:

ان الفاظ کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے ذخیرۂ احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور بعض حضرات نے ان الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد اس سے دو نتیجے نکالے ہیں ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو قطعی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرا نتیجہ یہ نکالا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث مذکورہ کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت میں یہ دونوں اعتراض غلط ہیں۔ جہاں تک پہلی بات ہے تو حدیث پاک کے یہ الفاظ مسند امام اعظم کے علاوہ کسی اور کتاب میں مذکور نہیں بلکہ دیگر کتب میں اس روایت میں ان مذکورہ الفاظ کے بجائے "لا ندري احفظت، ام نسيت" کے الفاظ آئے ہیں۔ اس وجہ سے محدثین نے مسند امام اعظم کی روایت کے مذکورہ الفاظ کی توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ "صدقت" "اصابت" کے معنی میں ہے اور "کذبت" "اخطأت" کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ انہوں نے کسی صحابیہ کی طرف جان بوجھ کر جھوٹ کی نسبت کی ہے۔

مسئلۃ الباب:

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور معتدہ حاملہ کیلئے عدت کے دوران نفقہ اور سکنی ہوگا البتہ معتدہ غیر حاملہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک معتدہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔ حضرت عمر بن

الخطاب ؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کیلئے نفقہ ہے سکنیٰ نہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين" (سورۃ البقرہ:۲۴۱)

اس آیت کریمہ میں متاع سے مراد نفقہ اور سکنیٰ ہیں۔

۲۔ حضرت عمر ؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة"۔ (دار قطنی ۴/۲۱)

۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنتی ہے۔

امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:۔

حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے: "طلقني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة" الحدیث (ترمذی ۱/۲۲۳)

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل:۔

عدم نفقہ پر یہ حضرات حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ یہ فرماتے ہیں کہ "اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن" (سورۃ الطلاق۔۶)

کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہے لہٰذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

جواب:۔

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔
(بخاری ۲/۸۰۲)
رہا نفقہ کا معاملہ تو حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مطلوب زیادتی کی نفی ہے جو وہ اپنے شوہر کے بھیجے ہوئے نفقہ پر کررہی تھیں۔
۲۔ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہوگیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور احتباس فوت ہوگیا۔

باب ماجاء فی الایلاء

حماد، عن ابی حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن علقمة قال: فی المُؤلی فیئه الجماع إلا أن یکون له عذر ففیئه باللسان۔(ص: ۱۵۰)

ایلا لغت میں حلف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں "منع الزوج نفسه عن قربان المنکوحة اربعة أشهر فصاعداً منعاً موکداً بالیمین" کو کہتے ہیں۔
ایلاء کرنے والے کو اختیار حاصل ہے چاہے تو چار ماہ کی مدت پوری ہونے دے اور اگر چاہے تو مدت پوری ہونے سے قبل حلف کو توڑ کر کفارہ یمین ادا کرے۔
احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہوجائے گی اور تفریق کیلئے قضاء قاضی کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ چار ماہ بعد قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دے گا اگر زوج نے رجوع کرلیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔
حنفیہ کی دلیل:۔
حنفیہ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال

کرتے ہیں یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

(مصنف عبدالرزاق ۲/۶،۲۵۳ تا ۲۵۷، کتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''للذین یؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاء وفإن الله غفور رحيم ٥ وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم''

(سورۃ البقرۃ: ۲۲۶ و ۲۲۷)

اس آیت کریمہ میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

جواب:۔

اس آیت کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے: ''انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفيء الجماع'' (مصنف عبدالرزاق، ۶/۲۵۳)

باب ماجاء في الخلع

حماد، عن أبيه، عن أيوب السختياني أن امرأة ثابت بن قيس أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لا أنا ولا ثابت، فقال: أتختلعين منه بحديقته؟ فقالت: نعم وأزيده، قال: أما الزيادة فلا۔ (ص: ۱۵۰)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک فسخ ہے نیز امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا: "اقبل الحدیقۃ و طلقہا تطلیقۃ" (بخاری ۲/۷۹۴ ف)

اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقۃ بائنۃ۔ (دارقطنی ۴۰، ۳۱)

امام احمدؒ کی دلیل:

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء انہا اختلعت علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم او امرت ان تعتد بحیضۃ۔

(ترمذی ۱/۲۲۵)

جواب:

"حیضۃ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ یہ تاء اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتا ہے۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے اور دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا لیکن متجددین یہ کہتے ہیں کہ خلع عورت کا حق ہے جسے وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان کی سپریم کورٹ نے بھی ان متجددین کے دعوی کے مطابق فیصلہ دیا ہے اور تمام عدالتیں اس پر عمل بھی کر رہی ہیں حالانکہ یہ فیصلہ قرآن وسنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلے کے سراسر خلاف ہے۔

كتاب النفقات

نفقہ کا لغوی معنی خرچ کرنے کے ہیں اور نفقہ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان اپنے اہل وعیال پر خرچ کریں چنانچہ علامہ ابن نجیم رقم طراز ہیں:۔

هي في اللغة ما ينفق الانسان على عياله۔(البحر الرائق:٤/١٧٢)

چنانچہ شریعت نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کو اپنے پاس روکے رکھے جس کا معاوضہ نفقہ کی صورت میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

نفقہ سے عموماً تین چیزیں مراد لی جاتی ہیں۔ خوراک، پوشاک اور مسکن لیکن اس میں دیگر اشیاء صابن، تیل، پانی اور اس کے علاوہ وہ اشیاء جو عورت کے آرام وآسائش اور گذرانِ وقت کیلئے ضروری ہیں سب شامل ہیں۔

چنانچہ ہندیہ میں ہے:

والنفقة الواجبة المأكول، والملبوس والمسكن۔(هندية:١/٥٤٩)

اسباب وجوب نفقہ تین ہیں:

۱۔ازدواج

۲۔ملک

۳۔قرابت

جہاں تک زوجہ کے نفقے کا تعلق ہے تو وہ ازدواج اور تسلیم نفس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جہاں تک والدین اور اولاد کے نفقے کا تعلق ہے تو یہ قرابت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے غلام اور باندیوں کا نفقہ ملک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں زوج پر زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا:

۱۔نکاح صحیح ہو۔

۲۔ عورت اپنے آپ کو مرد کے اختیار میں دیدے۔

۳۔ زوجہ اگر باپ کے گھر مقیم ہو اور شوہر نے اپنے گھر آنے کی دعوت نہ دی ہو تب بھی نفقہ واجب ہوگا۔

۴۔ عورت بوجہ عدم ادائیگی مہر معجل یا کسی اور جائز سبب کی بناء پر شوہر کے گھر آنے سے انکار کر رہی ہو خواہ رخصتی ہوئی ہو یا نہیں ان تمام صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔

مقدار نفقہ:۔

زوجہ کے نفقہ کی تعیین میں مرد و عورت دونوں کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اگر دونوں کی حیثیت میں فرق ہو مثلاً زوجہ مالدار اور زوج غریب یا زوج مالدار اور زوجہ غریب ہو تو اس صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن نجیم نے اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ زوج اور زوجہ دونوں امیر

۲۔ دونوں غریب

۳۔ زوج امیر زوجہ غریب

۴۔ زوجہ امیر زوج غریب

پہلی صورت میں وہ نفقہ دیا جائیگا جو عام طور پر امیر دیتے ہیں دوسری صورت میں وہ نفقہ دیا جائے گا جو عام طور پر غریب دیتے ہیں تیسری اور چوتھی صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ (فتح القدیر ۱۹۳/۴، رشیدیہ)

کتاب التدبیر

أبو حنیفۃ، عن عطاء، عن جابر بن عبداللہ: أن عبداً کان لإبراھیم بن نعیم النحام، فدبرہ ثم احتاج إلی ثمنہ، فباعہ النبي صلی اللہ علیہ وسلم بثمان مائۃ درھم وفي روایۃ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم باع المدبر۔ (ص: ۱۵۲)

مدبر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مدبر مطلق

۲۔ مدبر مقید

مدبر مطلق:۔

جیسے آقا یہ کہہ دے: "أنت حر عن دبر مني" یعنی تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔

مدبر مقید:۔

جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کردے مثلاً آقا غلام سے یوں کہے: "إن مت في ھذا الشھر فأنت حر" کہ اگر میں اس مہینہ میں مرگیا تو تو آزاد ہے۔

"مدبر مقید" کی بیع کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ "مدبر مطلق" کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ "مدبر مطلق" یقینی طور پر مولی کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے اس لئے اب مولی کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی حیات میں تو اس سے خدمت لیتا رہے لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق اب نہیں رہا۔ لہذا مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔

اس کے برخلاف "مدبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں ہوتی اس وجہ سے اس کی بیع جائز ہے۔

کتاب الأیمان

لغت میں یمین کے تین معانی آتے ہیں:

قوت: چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لأخذنا منه باليمين" (سورۃ الحاقہ۔۴۵)

دائیں ہاتھ کو بھی یمین کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں قوت زیادہ ہوتی ہے اسی طرح یمین قسم اور حلف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ اصطلاح شریعت میں یمین کہتے ہیں:

تقوية أحد طرفي الخبر بذكر الله تعالى أو التعليق۔ (قواعد الفقہ، ص:۵۵۵)

یمین کی اقسام:-

۱۔ یمین لغو: هي أن يخبر عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المخبر به كما أخبر وهو بخلافه.

یمین لغو کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالف پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲۔ یمین غموس: اليمين الكاذبة قصداً في الماضي أو الحال۔

اس کا حکم جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ قسم اٹھانے والا گناہگار تو ہوگا لیکن کفارہ اس پر لازم نہیں البتہ توبہ و استغفار اس پر لازم ہے۔

۳۔ یمین منعقدہ: أن يكون الحلف بذات الله تعالى على أمر في المستقبل أن يفعله أو لا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یمین پورا کرے بری ہوجائے اگر بالفرض پورا نہیں کرسکا اور حانث ہوجاتا ہے تو کفارہ دینا پڑے گا۔

کتاب الحدود

حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

لغوی اعتبار سے حد کی جمع حدود آتی ہے اور لغت میں حد مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً: سرحد، باڑ، کسی شئی کی انتہاء، طرف، کنارہ ان سب معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ ائمہ لغت میں سے صاحب منجد نے صفحہ ۱۳۰ پر اور صاحب معجم الوسیط نے صفحہ ۱۶۰ پر اس کی مکمل تفصیل ذکر کی ہے۔

اصطلاح شرع میں حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اس لئے تعزیر کا نام حد سے موسوم نہیں کرتے کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے۔
(مبسوط للسرخسی ۹؍۳۶)

حدود اور تعزیر میں فرق:۔

۱۔ حدود کی سزائیں مقرر ہیں جہاں تک تعزیر کا تعلق ہے اس کی سزا مقرر نہیں بلکہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔

۲۔ سفارش سے حد ساقط نہیں کی جا سکتی جبکہ تعزیر ساقط ہو سکتی ہے۔

۳۔ حدود میں جرم کی کیفیت کے اختلاف سے سزا مختلف نہیں ہوتی جبکہ تعزیر میں یہ ممکن ہے۔

۴۔ حد صرف معصیت میں مقرر ہے جبکہ تعزیر اس کے علاوہ مثلاً ادب کے طور پر بھی ہو سکتی ہے۔

۵۔ اثبات جرم کے بعد اسقاط حد ممکن نہیں اور تعزیر میں ممکن ہے۔

۶۔ تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے جبکہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

۷۔ تعزیر میں مطلقاً اختیار کو دخل ہے جبکہ حد میں اس طرح نہیں۔

۸۔ تعزیر مختلف ہوتی ہے زمانہ اور شہر کے اختلاف سے جبکہ حد میں اس طرح نہیں ہوتا۔

۹۔ تعزیر کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العبد جبکہ حدود سارے حق اللہ ہیں
۱۰۔ تعزیر اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے جبکہ حد سب پر ایک ہی طرح رہتی ہے۔

(تلک عشرۃ کاملۃ)

حدود کی حکمت:۔

حدود اور عقوبات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو تنبیہ اور زجر و توبیخ مقصود ہوتی ہے اسی طرح لوگوں کو جرم، فساد اور گناہوں سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

حدود کی اقسام:۔

۱۔ حد زنا
۲۔ حد قذف
۳۔ حد سرقہ
۴۔ حد حرابہ
۵۔ حد شرب خمر

ان میں سے پہلی چار حدیں قرآن مجید سے ثابت ہیں اور آخری حد سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ حد زنا:۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ" (سورۃ النور: ۲)

۲۔ حد قذف:۔ قرآن مجید میں ہے: "والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ"۔ (سورۃ النور: ۴)

۳۔ حد سرقہ:۔ قرآن مجید میں ہے: "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" (سورۃ المائدۃ: ۳۸)

۴۔ حد حرابہ:۔ قرآن مجید میں ہے: "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا" (سورۃ المائدۃ: ۳۳)

۵۔ حد شرب خمر:۔ اس کے بارے میں قرآن مجید میں تو صراحتاً مذکور نہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من شرب الخمر فاجلدوہ"

باب ماجاء في كم يقطع السارق

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن عبدالله قال: كان يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم۔ وفي رواية إنما كان القطع في عشرة دراهم۔ (ص:۱۵۷)

نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے، امام مالکؒ کے نزدیک تین درہم اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لا قطع إلا في دينار فصاعدا" (مصنف ابن ابی شیبہ، ۴۷۴/۹)

کہ قطع ید ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ "عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعدا" (ترمذی، ۲۶۷/۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

جواب:۔

۱۔ نصاب سرقہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا“ اور بعض میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی“ نیز بعض روایات میں آتا ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔“

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید کیا۔ پھر بعد میں اس ڈھال کی قیمت کے بارے میں انہوں نے اپنا خیال ظاہر فرمایا لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو لے لیا جو کہ ”ادرء للحد“ تھی یعنی جو حد کو دور کرنے والی تھی اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حد دور ہوتی ہو اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ایک دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس دراہم کے برابر ہوتی تھی۔

باب ماجاء لا یقتل مسلم بکافر

أبو حنيفة، عن ربيعة، عن ابن البيلماني قال: قتل النبي صلى الله عليه وسلم بمعاهد، فقال: أنا أحق من أوفى بذمته۔ (ص ۱۶۱)

ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کردے تو مسلمان کو اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أن النفس بالنفس" (سورۃ المائدۃ: ۴۵)

اس آیت کریمہ میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کو قتل کرنے کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائی ہیں چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "جو شخص اہل ذمہ کو قتل کرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا" ان جیسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کو قتل کرنا بھی ایسے ہی ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خصوصاً حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ ترمذی شریف کی روایت ہے: "لا یقتل مؤمن بکافر" (ترمذی، ۱/۲۶۰)

جواب:۔

۱۔ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے۔

۲۔ اس حدیث کی دوسری توجیہ کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کے واسطے قتل نہیں کیا جائے گا۔

برائی سے روکتی ہے اسی بناء پر اس امت کو خیرالامم قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف" الخ

اور سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان لانا ہے، اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ نیکی کی دعوت اور حکم دے اور سب سے بڑی برائی شرک ہے اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ حسب استطاعت لوگوں کو شرک سے روکیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتداءً مشرکین سے اعراض اور درگذر کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ فرمایا: "فاصفح الصفح الجمیل"

پھر اللہ پاک نے حکم فرمایا: "ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلھم بالتی ھی احسن"

اس کے بعد حکم فرمایا: "اگر مشرکین جنگ کی ابتداء کریں تو مدافعانہ جنگ کی جائے"

چنانچہ ارشاد فرمایا: "فان قاتلوکم فاقتلوھم"

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابتداءً مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا: "وقاتلوھم حتی لا تکون فتنة"

اسی طرح ارشاد فرمایا: "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم"

(مبسوط ۱۰/۲، دارالمعرفة بیروت)

جہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین

۲۔ فرض کفایہ

اسلام کی تبلیغ کیلئے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینا اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو جہاد فرض کفایہ ہے اور اگر اسلامی شہر کے مسلمان اپنا دفاع نہ کر سکیں تو اس کے قریب شہر والوں پر جہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا علی ہذا القیاس۔

چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فریضہ جہاد کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم فرض عین ہے جب کفار پر حملے کا عام حکم ہو تو یہ

شخص پر اپنی قوت وطاقت کے اعتبار سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "انفروا خفافاً وثقالاً"

دوسری قسم فرض کفایہ ہے جس میں بعض مسلمانوں کے جہاد کرنے سے باقی مسلمانوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد کی وجہ سے مشرکین کی شوکت ختم ہو جاتی ہے جو کہ مقصود ہے نیز اگر ہر وقت ہر شخص پر جہاد فرض کیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسلمان دین اور دنیا کی بھلائیوں کو آزادی اور بے خوفی سے حاصل کر سکیں اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو گیا تو دنیا کے دیگر اصلاحی اور تعمیری کام انجام نہیں پا سکیں گے۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی" لکھتے ہیں:

اگر جہاد کیلئے روانہ ہونے کا عام حکم ہو تو جہاد فرض عین ہے اور اگر عام حکم نہ ہو تو پھر جہاد فرض کفایہ ہے۔ (بدائع ۷ /۹۸، ایچ ایم سعید)

جہاد کی غرض وغایت:۔

جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ مخالفت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں اور امن وعافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ وہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس وجود کا دشمن نہیں بلکہ ان کی ایسی شوکت کا دشمن ہے جو کہ اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرہ کا باعث ہو جہاد اسلامی کا مقصد یہ ہے کہ حق اور حقیقی عدل وانصاف دنیا کا حاکم بن کر رہے اور خود غرض افراد دنیا کے امن کو خراب نہ کر سکیں۔

جس جنگ کا مقصد یہ ہے کہ عدل وانصاف اور امانت وصداقت کی حفاظت ہو جائے اور رشوت خوری، چوری، بدکاری، زناکاری اور بداخلاقی کا قلع قمع ہو جائے ایسی جنگ بربریت نہیں بلکہ اعلیٰ ترین عبادت اور خلق خدا پر انتہائی شفقت ورحمت ہے۔

تعداد غزوات:۔

موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن جوزی اور دمیاطی، عراقی رحمہم اللہ

نے غزوات کی تعداد ستائیس بتائی ہے اور حمید بن یعقوب سے چونکہ جابر بن عبد اللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی بناء پر ایک غزوہ شمار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔
(فتح الباری ج۷/۲۱۸)

کتاب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبہات

أبو حنيفة، عن الحسن، عن الشعبي قال: سمعت النعمان يقول على المنبر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه. (ص ۱۶۳ ـ ۱۶٤)

حضرت نعمان بن بشیر بیان فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی براءت حاصل کرنے کیلئے اور اپنی عزت کی براءت لینے کیلئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا (تو وہ سلامت رہے گا)۔

فمن اتقى الشبهات:

بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے:

(۱) اگر ایک عالم اور مفتی کے سامنے کسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت حلت اور حرمت دونوں کے دلائل آ جائیں کہ بعض دلائل اس کی حلت اور بعض اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہوں اور دونوں طرف کے دلائل برابر کے معلوم ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں وہ چیز مشتبہ ہوگی۔ لہٰذا اس عالم و مفتی کو چاہئے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتبہ سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۲۔ اگر کسی عام آدمی نے کسی مسئلہ کے بارے میں دو عالموں سے فتویٰ پوچھا، ایک عالم نے جواز اور دوسرے نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اس صورت میں اس عامی کو چاہیے کہ ان دونوں عالموں میں سے جس کے علم اور تقویٰ پر اسے زیادہ اعتماد ہو اس کی بات پر عمل کرے لیکن اگر اس عامی کی نظر میں دونوں عالم علم اور تقویٰ میں برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ عدم جواز والے فتویٰ پر عمل کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ مشتبہ ہو گیا ہے اور ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت دونوں کے دلائل متعارض ہو جائیں اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہوں تو عالم کو چاہیے کہ وہ اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے اس لئے کہ جانب حلت کے دلائل راجح ہیں۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے جس کی وجہ سے وہ مسئلہ مشتبہ ہو گیا۔ لیکن ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم چونکہ استحبابی ہے۔ لہٰذا تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جانب حرمت پر عمل کرے۔

باب ما جاء في أكل الربوا

ابو حنيفة، عن أبي إسحق، عن الحارث، عن عليؓ قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربوا وموكله (ص: ١٦٤)

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

لفظ "الربوا" لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوا ہے، لیکن آخر اس کا استعمال دو معنوں کیلئے ہوتا ہے۔ ایک "ربوا النسیئہ" کیلئے اور دوسرے "ربوا الفضل" کے لئے۔

"ربوا النسيئة" کی تعریف:-

"هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض"

"ربوا الفضل" کی تعریف:-

دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔

"ربوا النسيئة" کو "ربوا القرآن" اور "ربوا الفضل" کو "ربوا الحديث" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ پہلی قسم کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه

أبو حنيفة عن عطية عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضل ربوا والفضة بالفضة وزنا بوزن والفضل ربوا والتمر بالتمر والفضل ربوا والشعير بالشعير مثلا بمثل والفضل ربوا والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا. وفي رواية الذهب بالذهب وزنا بوزن يداً بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيلا بكيل يداً بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر والملح بالملح كيلا بكيل والفضل ربوا. (ص: ۱٦٤)

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حکم حدیث میں چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ حکم معلول بعلۃ ہے یعنی کوئی علت ایسی ہے جو ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک ہے لہٰذا اب وہ علت جہاں پائی جائے گی حرمت کا حکم وہاں متعلق ہو جائے گا اور تفاضل وہیں حرام ہوگا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ علت "قدر" اور "جنس" ہے۔ "قدر" کا مطلب ہے: کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا اور "جنس" کا مطلب ہے: کسی چیز کا تبادلہ اس کے

ہم جنس سے کرنا۔ لہٰذا جس جگہ یہ دونوں پائی جائیں گی حرمت تفاضل اور نسیئہ کا حکم آ جائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیئہ حرام ہوتا ہے اسی طرح باجرہ کو باجرہ اور مکئی کو مکئی کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔

چنانچہ امام صاحب مسئلہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں چھ چیزوں کا ذکر آیا ہے ان میں سے چار چیزوں میں "کیل" پایا جاتا ہے وہ چار یہ ہیں: حنطہ، شعیر، تمر، ملح۔ اور دو چیزوں میں وزن پایا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: ذہب اور فضہ۔ لہٰذا جہاں کہیں جنس کا اتحاد جنس سے ہو اور کیل یا وزن پایا جائے تو وہاں حرمت تفاضل و نسیئہ کا حکم آ جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت:۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت طعم یا ثمنیت کا پایا جانا ہے بشرطیکہ جنس کا اتحاد جنس سے ہو اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار (حنطہ، شعیر، تمر، ملح) میں طعم پایا جا رہا ہے اور دو چیزوں (ذہب اور فضہ) میں تبادلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت:۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت "اقتیات" اور "ادخار" مع الجنس ہے۔ "اقتیات" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور "ادخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو۔ اور وہ چیز خراب ہونے والی بھی نہ ہو۔ لہٰذا جن چیزوں میں "اقتیات" اور "ادخار" کی علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آ جائے گا۔

باب ما جاء في النهي عن المزابنة والمحاقلة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزابنة والمحاقلة. (ص ١٦٦)

ترجمہ:۔

درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنے کو مزابنہ کہتے ہیں۔

محاقلہ:

کھیت میں لگی ہوئی پیداوار کو کٹی ہوئی پیداوار کے عوض فروخت کرنے کو محاقلہ کہتے ہیں مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ محاقلہ ہے۔

ممانعت کی علت:

کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے اس کے برخلاف درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن ممکن نہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کی بیع کھجور سے اور گندم کی بیع گندم سے اس میں مساوات ضروری ہے اس لئے کہ اس میں تفاضل حرام ہوگا۔ اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا ہونا یقینی نہیں، کمی زیادتی کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے۔ اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے۔

باب ماجاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

أبو حنيفة: عن جبلة عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السلم في النخل حتى يبدو صلاحه۔ (ص: [illegible])

يبدو صلاحه:

امام شافعی رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا پکنا مراد لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک پھل کے پکنے سے پہلے بیع درست نہیں۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا مراد لیتے ہیں یعنی امام صاحب کے نزدیک اگر پھل آفات اور بیماری سے محفوظ ہوگیا ہو تو پھر اس کی بیع درست ہے اگرچہ وہ پھل پورا پکا نہ ہو اور اس میں مٹھاس بھی نہ آئی ہو۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا:

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں بہت سے لوگ اپنے باغات ٹھیکے پر دیدیتے ہیں اور ٹھیکہ ہوتا ہے

کہ اس سال جو پھل بھی باغ میں آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہو رہی ہے۔

بیع بشرط القطع:۔

اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن ابھی تک پکا نہ ہو تو پھر ایسی بیع کی تین صورتیں ہیں، ان میں سے پہلی صورت "بیع بشرط القطع" کی ہے۔ یعنی مالک نے پھل کی بیع کے وقت یہ شرط لگا دی ہو کہ یہ پھل آپ نے فی الحال توڑ کر لے جانا ہے، بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

بیع بشرط الترک:۔

دوسری صورت "بیع بشرط الترک" کی ہے یعنی بائع اور مشتری عقد بیع تو ابھی کر لیں لیکن عقد کے اندر یہ شرط لگا دیں کہ یہ پھل درخت پر پکنے کیلئے چھوڑا جائے گا اور پکنے کے بعد مشتری اسے لیجائے گا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

مطلق عن الشرط:۔

تیسری صورت "مطلق عن الشرط" کی ہے یعنی بائع اور مشتری بیع تو مکمل کر لیں لیکن عقد بیع کے اندر پھلوں کے قطع یا ترک کی کوئی شرط نہ لگائیں اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع کی یہ صورت جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا:۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من باع نخلا مؤبرا فالثمرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع" (ابوداؤد، ۲/۱۲۱، باب فی العبد یباع وله مال)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد مبارک میں مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا ہے، حالانکہ جس وقت نخل کی تابیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح

سے پہلے جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔"عن عبداللہ بن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها" (ابوداؤد ۲/۱۲۲، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا)

۲۔حدیث مذکورہ بھی ائمہ ثلاثہ کیلئے دلیل بنے گی۔

۳۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن بيع النخل حتى يزهو" (ابوداؤد ۲/۱۲۲، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا)

جواب:۔

اس حدیث کے عموم پر تو آپ کا بھی عمل نہیں ہے وہ اس طرح کہ "بدو صلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں تو جس طرح آپ نے اس صورت کو خاص کرلیا ہے تو دوسری صورت جو "مطلق عن الشرط" ہے چونکہ یہ بھی "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے کہہ دے کہ تم اپنا پھل کاٹ کر لے جاؤ۔ لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ "بشرط الترک" والی صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

باب ماجاء في ابتياع النخل بعد التابير

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبدالله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا مؤبرا أو عبدا وله مال فالثمرة والمال للبائع إلا أن يشترط المشتري وفي رواية من باع عبدا وله مال فالمال للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا مؤبرا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

(ص:۱٦٦)

اس حدیث مبارکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ

یہ کہ درخت کی بیع کے اندر اس درخت میں لگا ہوا پھل درخت کی بیع میں خود بخود داخل نہیں ہوگا۔ البتہ اگر مشتری صاف صاف بائع سے یہ کہہ دے کہ میں درخت کے ساتھ پھل بھی خریدنا چاہتا ہوں تو پھر اس صورت میں پھل بیع کے اندر داخل ہوگا اور مشتری درخت کے ساتھ اس کا مالک ہوگا۔ یعنی درخت میں لگا ہوا پھل یہ درخت کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل منفصل چیز ہے اسی وجہ سے اس کی بیع بھی الگ ہوگی۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب تابیر ہوگئی تو پھر اس کے بعد پھل بیع کے اندر خود بخود داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس بات پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر "قبل التابیر" درختوں کی بیع کی گئی ہو تو پھر پھل درختوں کی بیع میں خود بخود داخل ہوگا یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک "قبل التابیر" اگر درخت کی بیع کی گئی ہو تو پھر پھل بیع کے اندر خود بخود داخل ہو جائے گا اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں "بعد ان تؤبر" کی قید لگی ہوئی ہے کہ تابیر اس درخت میں ہو چکی ہو پھر اس کی بیع کی گئی ہو اور مفہوم مخالف عند الشوافع حجت ہے۔ لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو پھر اس صورت میں پھل بیع میں داخل نہیں ہوگا۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبل التابیر اور بعد التابیر میں کوئی فرق نہیں ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک قبل التابیر درختوں کی بیع میں پھل خود بخود داخل نہیں ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ حضرات قبل التابیر اور بعد التابیر دونوں کا حکم ایک مانتے ہیں۔

غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا:۔

اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال بھی موجود تھا تو اس صورت میں وہ مال بائع کا ہوگا لیکن اگر مشتری نے غلام کے خریدتے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اس کا مال بھی بیع میں داخل ہوگا تو پھر اس صورت میں غلام کا مال مشتری کا ہوگا۔

شرط لگانے سے کون سا مال بیع میں داخل ہوگا؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کا ہوگا اس پر تو

کسی کا اختلاف نہیں لیکن اگر مشتری یہ شرط لگائے کہ اس کے ساتھ اس کا مال بھی بیع میں شامل ہے تو پھر اس صورت میں اسے غلام کا مال مل جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قسم کا مال شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً کپڑا، برتن، یا سامانِ تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع میں داخل ہو جائے گا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقدی کی شکل میں ہے تو پھر اس بات کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں ربوٰ لازم نہ آئے، مثلاً ایک آدمی نے ایک غلام ایک ہزار روپے میں خریدا اور اس غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں تو پھر اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے عوض میں آگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کیلئے ضروری ہے کہ قیمت والے نقود ان نقود سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقود کے مقابلے میں نقود اور زائد نقود کے مقابلے میں غلام ہو جائیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

باب ماجاء في ثمن الكلب

عن ابراهيم، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: رخص رسول الله ﷺ في ثمن كلب الصيد۔ (ص:١٦٩)

امام اعظم ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں اگر کسی نے کر بھی لی تو بائع کیلئے اس کی قیمت حرام ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کتے کی بیع کمانے کیلئے بھی جائز ہے، کیونکہ

اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب إلا كلب صيد" (نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الکلب)

امام شافعی کی دلیل:۔

ا۔ حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن" (بخاری، ۲۹۸/۱)

جواب:۔

اس حدیث کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

ا۔ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہے جس کا پالنا جائز نہ ہو۔

۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں "إلا كلب صيد" کا استثناء موجود ہے۔

۳۔ اس حدیث میں نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ اور اس پر دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور" حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی بھی شامل ہے، حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں لہٰذا حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرنا پڑے گا۔

۲۔ اگر آپ کی بات مان کر "جار" سے حق شفعہ کو ساقط کر دیا جائے تو پھر شفعہ جار کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہذا حنفی مسلک پر عمل کیا جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے۔

كتاب المزارعة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة۔ (ص: ۱۷٦)

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا۔

مالک اپنی زمین کو کرایہ پر دے کر کرایہ دار سے معین کرایہ وصول کرے اور یہ کرایہ بھی نقد کی صورت میں ہو، پیداوار کی صورت میں نہ ہو اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو تو ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے صرف علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:۔

زمین کسی کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ کاشت کار کا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ زمین دار پیداوار کی ایک مقدار اپنے لئے معین کر لے۔ مثلاً زمین دار کاشتکار سے یوں کہے: کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے دس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کرنے اور یوں کہے کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصہ میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۳۔ زمین دار پیداوار کا ایک مخصوص حصہ اپنے لئے مقرر کر لے، مثلاً یوں کہے: کہ

جتنی پیداوار ہوگی اس کی آدھی پیداوار میری ہوگی اور آدھی تمہاری اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''من لم یذر المخابرۃ فلیؤذن بحرب من اللہ ورسولہ''

(مستدرک حاکم ۲/۲۸۶)

کہ جو شخص مخابرہ یعنی مزارعت نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے۔

جمہور فقہاء کی دلیل:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ''ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر ما یخرج منھا من ثمر او زرع'' (ترمذی ۱/۲۵۷)

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پیداوار پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، یعنی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری۔

جواب:۔

یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ ''خراج مقاسمہ'' تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول:۔

لیکن تحقیق سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ خیبر والے معاملے کو ''خراج مقاسمہ'' پر محمول کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ خراج اس زمین سے لیا جاتا ہے جو زمین صلحاً فتح ہوئی ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ خیبر کی زمین صلحاً فتح نہیں ہوئی تھی بلکہ جبراً یعنی لڑائی کے ذریعے فتح ہوئی تھی۔ اور قصہ اصل میں اس طرح ہوا کہ جب مسلمانوں نے خیبر کی زمین جبراً فتح کر لی تو پھر

وہاں کے یہودیوں نے یہ کہا کہ آپ لوگوں کے پاس اس زمین کو صحیح طریقے پر استعمال کرنے کا ہنر نہیں ہے اس وجہ سے یہ زمین آپ ہمیں کاشت کیلئے دے دیں تو یہ دونوں کیلئے یعنی آپ لوگوں کیلئے اور ہمارے لئے بہتر ہوگا چنانچہ یہ طے پایا کہ یہودی کاشت کاری کرکے آدھی پیداوار اپنے پاس رکھیں گے اور آدھی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت میں خیبر والا معاملہ مزارعت کا تھا "خراج مقاسمہ" کا نہیں تھا اور "خراج مقاسمہ" اس وقت ہوتا جبکہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت نہیں رکھی گئی تھی۔

چنانچہ دلائل کی طرف غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مزارعت جائز ہو اسی وجہ سے فقہاء احناف نے مزارعت کے مسئلہ پر صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر فتوی دیتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

مصادر

نمبر	اسماء الكتب	اسماء المصنفين والمؤلفين	المطبع
۱	الجامع لأحكام القرآن	ابو عبدالله محمد بن احمد القرطبيؒ	دار احياء التراث العربي
۲	احكام القرآن	حجة الاسلام ابوبكر احمد الجصاصؒ	دار الكتاب العربي بيروت
۳	التفسير روح المعاني	ابو الفضل شهاب الدين الآلوسيؒ	دار الفكر بيروت
۴	التفسير الكبير	الامام فخر الدين الرازيؒ	دار الفكر بيروت
۵	الصحيح للبخاري	محمد بن اسماعيل البخاريؒ	قديمي كتب خانه
۶	الصحيح لمسلم	مسلم بن الحجاج القشيريؒ	قديمي كتب خانه
۷	السنن لأبي داؤد	سليمان بن الأشعث السجستانيؒ	مكتبه رحمانيه لاهور
۸	الجامع للترمذي	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذيؒ	ايچ ايم سعيد كمپني
۹	السنن للنسائي	ابو عبدالرحمن النسائيؒ	قديمي كتب خانه
۱۰	السنن لابن ماجة	ابو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجةؒ	قديمي كتب خانه
۱۱	مشكوة المصابيح	الشيخ ولي الدينؒ	قديمي كتب خانه
۱۲	المسند للإمام احمد بن حنبل	الامام احمد بن حنبلؒ	دار احياء التراث العربي
۱۳	الصحيح لابن حبان	الامير علاء الدين الفارسيؒ	المكتبة التجارية مكة المكرمة
۱۴	الموطا للامام مالك	الامام مالكؒ بن انس	نور محمد كتب خانه

۱۵	المصنف لابن ابي شيبة	ابوبكر عبدالله بن ابي شيبة	ادارة القرآن كراچي
۱۶	نصب الراية	جمال الدين الزيلعي	دار الكتب العلمية بيروت
۱۷	اعلاء السنن	ظفر احمد العثماني	ادارة القرآن كراچي
۱۸	عمدة القاري	ابو محمد محمود بن احمد	دار احياء التراث العربي
۱۹	المرقاة المفاتيح	ملا علي القاري	مكتبه رشيديه كوئٹه
۲۰	انوار المحمود	محمد صديق نجيب آبادي	ادارة القرآن كراچي
۲۱	فتح الملهم مع تكملة	شبير احمد العثماني و مفتي محمد تقي العثماني	مكتبه دار العلوم كراچي
۲۲	معارف السنن	محمد يوسف البنوري	دار التصنيف جامعة العلوم الاسلامية
۲۳	حاشية النووي	محي الدين ابوزكريا النووي	قديمي كتب خانه
۲۴	المسند للامام الاعظم	الامام الاعظم رحمه الله	قديمي كتب خانه
۲۵	شرح معاني الآثار	الامام الطحاوي رحمه الله	مكتبه رحمانيه
۲۶	فتح الباري	ابن حجر العسقلاني	دار احياء التراث العربي
۲۷	الشرح الكرماني	محمد بن يوسف الكرماني	دار احياء التراث العربي
۲۸	الفضل الباري	علامه شبير احمد العثماني	ادارة علوم شرعيه كراچي
۲۹	الدار قطني	الامام الحافظ علي بن عمر الدار قطني	دار الكتب العلمية بيروت
۳۰	تهذيب التهذيب	ابن حجر العسقلاني	دار احياء التراث العربي

فضیلت دعوت تبلیغ
مکتبہ عمر فاروق

مثالی فکر انگیز

واقعات و لطائف

مکتبہ عمر فاروق